1126

٧٨٧



شرح مواقف

٦ الكتاب مرتب على ستة مواقف	٦ الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد	٦ المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد
٦ المقصد الاول تعريفه	٧ المقصد الثاني موضوعه	٨ المقصد الثالث فائدته
٩ المقصد الرابع مرتبته	٩ المقصد الخامس مسائله	١٠ المقصد السادس تسميته
١٠ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم وفيه مذاهب	١٣ المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد	١٣ المقصد الاول في التصور والتصديق
١٣ المقصد الثاني في العلم الحادث	١٦ المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق	١٥ المقصد الرابع في مذاهب ضعيفة
١٨ المرصد الرابع في اثبات العلم الضروري	٢٨ المرصد الخامس في النظر وفيه مقاصد	٢٨ المقصد الاول في تعريفه
٣٠ المقصد الثاني في تقسيمه	٣١ المقصد الثالث النظر يفيد العلم	٣٦ المقصد الرابع في كيفية افادة النظر العلم

٣٧ المقصد الخامس شرط النظر	٣٧ المقصد السادس النظر في معرفة الله	٤٢ المقصد السابع قد اختلفوا في اول واجب
٤٢ المقصد الثامن في النظر الفاسد	٤٣ المقصد التاسع شرط افادة النظر	٤٤ المقصد العاشر قد اختلف الخ
٤٤ المرصد السادس في الطريق	٤٤ المقصد الاول في تحديده وتقسيمه	٤٥ المقصد الثاني في المعرف
٤٦ المقصد الثالث في الاستدلال	٤٧ المقصد الرابع القياس	٤٧ المقصد الخامس ههنا طريقان ضعيفان
٥٠ المقصد السادس في المقدمات	٥٢ المقصد السابع الدليل وتقسيمه	٥٣ المقصد الثامن الدلائل النقلية
٥٦ الموقف الثاني في الامور العامة	٥٦ وفيه مقدمة ومراصد	٥٤ المقدمة في قسمة المعلومات
٥٦ المرصد الاول في الوجود	٥٦ المقصد الاول في تعريفه	٦٠ المقصد الثاني ان الوجود مشترك
٦٢ المقصد الثالث ان الوجود نفس الماهية	٦٨ المقصد الرابع في الوجود الذهني	٦٩ المقصد الخامس المعدومات
٧٠ المقصد السادس المعدوم شيء ام لا	٧٤ المقصد السابع في الحال	٧٦ المرصد الثاني في الماهية وفيه مقاصد
٧٦ المقصد الاول في تمييز الماهية	٧٦ المقصد الثاني في اعتبار الماهية	٨٢ المقصد الثالث الماهية المجردة موجود

استصحبه الفقير الى الله
تعالى عز وجل والى رسوله
صلى الله تعالى عليه وسلم
ابراهيم كامى بن على بن حسين
عفى عنهم سرمعمار سابق
في سنه ١٢٢٢
٢م

هو
من كتب الفقير الى ربه الاحد ...
سيد محمد اسعد ...
... عفى عنهما
١٢٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال
وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال تلألأت على صفحات
الموجودات انوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات
اثار ملكوته واحسانه وتحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته وتولهت
الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل بذاته على ذاته وشهد بوحدانيته
نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث
بالهدى الى كافة الورى وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه الخيرة الاصفياء
ما تعاقبت الظلم والضياء **وبعد** فان انفع المطالب حالا ومالا وارفع
المآرب منقبة وكمالا واكمل المناصب مرتبة وجلالا وافضل الرغائب ابهة و
جمالا هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى
والكرامة الكبرى في الاخرة والاولى وعلم الكلام في عقايد الاسلام من بينها
اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا فانه ماخذها واساسها
واليه يستند اقتباسها واقتناصها بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها و
مما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة والّف فيه من الزبر المهذبة والمحررة
كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على اهمها واولاها ومن شعبه وفرائده
على الطفها واسناها ومن دلائله العقلية على اعمدها واجداها ومن شواهده النقلية
على افيدها واجلاها وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار وزبدة نهاية العقول
والانظار وحصل ما لخصه لسان التحقيق ولخص ما حرره بيان التدقيق في ضمن
عبارات رائقة معجزة واشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في
رابعة النهار واستمال اليه بصائر اولي الابصار من اذكياء الامصار والاقطار

فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا واستهاموا برموز اشاراته
اللائقة ولم يهتدوا اليها سبيلا فاجتمع الي نفر من اجلة الاحباب المطلعين على سر
الكتاب واقترحوا علي ان اكشف لهم عن مخدراته الاستار وابرزهم عن نقاب
الحجاب ابكار الاسرار ليجلوها باعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن
فطرتها فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا الى سواء الطريق
وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها ويميط من خرائده نقابها
يهتدي به البادي الى لب الالباب ويطلع به الناشي على العجب العجاب
وضمنته جميع ما يحتاج اليه من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك شريطة
الانصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي اتمامه وختم بالخير اختتامه
جرته بدعاء من ايده الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في
الفضل والندى وشيد ملكه بجنود لا قبل لها وامده بمعقبات من السموات العلى
يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين
ويجعل له لسان صدق في الاخرين ويرفع مكانه يوم الدين في اعلى عليين وما هو
الا حضرة المولى السلطان الاعظم والخاقان الاعلم الاكرم مالك رقاب الامم
من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم
ولطف عميم شمل الورى الطافه وعمهم اعطافه وصانهم اكنافه من كل ما يرتضي
مكارمه لا تحصى ومآثره لا تستقصى مولى عطاياه سمت فوق المدى
وتباعدت عن رتبة الادراك الدر والدرى خافا جوده فتحصنا في البحر والافلاك
من التجا الى جنابه يجد له مكانا عليا ومن اعرض عن بابه لم تجد له نصيرا ولا وليا اذا هم
لمنقبة اقصى واذعن له مكرمة اسرع اليها ومضى **شعر** عزماته مثل السيوف صوارما
لو لم تكن للصارمات فلول ناشر العدل والاحسان على الانام وباسط الامن والامان
في الايام هو الذي نصب رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر رباع الفضل والافضال
بعد اندراسها فعادت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف واضحت حدائقها
الى بهائها نضرة الجوانب والاكناف ملجا سلاطين العالم بالاستحقاق ومفخر سلاطين
بني ادم في الافاق السلطان المؤيد المنصور المظفر جلال الحق والدولة و
الدين اسكندر خلد الله ملكه وسلطانه وافاض على العالمين بره واحسانه
شعر وهذا دعاء لا يرد فانه صلاح لاصناف البرية شامل
بسم الله الرحمن الرحيم وها انا افيض في المقصود متوكلا على الملك المعبود
واقول ضمن المصنف تغمده الله بغفرانه خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام
رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شانه امره وحاله

الكلام مباحث الالهيات والاستدلال عليها من الممكنات ومباحث النبوات ومايتبعهما من مباحث الامامة والغرض من الالهيات اثبات الواجب وبيان صفاته فاشار
الى الاول بقوله العلي شانه لان العلي مبالغة في العالي كالعليم في العالم فيكون موجودا اذ الشي اما موجود او معدوم والموجود اعلى رتبة

في ذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات
قدسه شائبة من نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود
ذاته تعالى واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الافاق والانفس تجليها بصاير
اولي الابصار ويشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار القوي
سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شي من الاشياء ولا يجري
في ملكوته سبحانه وتعالى الا مايشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال
ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت
كل شي على حسب حاله ثم انه قرر جميع ماذكرها اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات
هي افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخيرين يسميان كرسيا وعرشا
ومن الارض مثلهن اي مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض
ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات ومايعلم جنود ربك الا هو وقد
يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا
بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل امره اي حكمه وتدبيره يتنزل بينهن من السماء العليا
الى الارض السفلى ببالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم
نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات
التي جبلت على فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا
اكتساب المسمى عقلا بالملكة واهلهم جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله بتأويل الانسان
للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي
اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تكرر
مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد
ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه
متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان يصير النفس الناطقة بحيث
يشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا تغيب عنها شي منها اصلا وهذا هو الغاية
القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الاخرة واما في دار الدنيا
فقد يرجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلايق البشرية ثم امرهم عطف على كرم
مع ماعطف عليه وكلمة ثم معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة
الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته لو اطوارها وفي قول ليتوديهم
اي التفكر والتدبر فيهما مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات
والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما تعقبه الى العلم بوجود صانع
لان المخلوقات حادثة ولابد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا
حادثا لاحتاج الى صانع اخر فتسلسل او دار فيوم قائم بنفسه مستغن عن غيره فان ذلك

لازم

لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في اثاره الصادرة عنه واحد في
صفات الالوهية لا شريك له فيها والا اختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته
لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة
غيره صمد سيد يقصد اليه في الحوايج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه
عن الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال الموافق اياه في حقيقة ذاته متصف
بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرا
عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات والافعال
غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شي من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات
لما سياتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات
ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في
القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته و
مصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياه على سبيل
الاختراع والانشاء بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق و
انشاء يفعل كذا اي ابتداء يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد
بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية تفرد بمتقنات الافعال
بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال وحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل
اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات
فان الاتقان المشير الى قوله صنع الله الذي اتقن كل شي يدل على علمه وقدرته وارادته
كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرا عن النقايص
ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء
عنه بقديم لتقارنه لفظ ابدي فانهما يذكران معا غالبا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي
على طريقة الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته
الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة وربط بالابدي توحده بالبقاء فانه باق
بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء
هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما
يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصنع الافعال لمناسبتها
اياها يحيي ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدي ويعيد وينقص من خلقه
ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شي من الافعال كما زعمه اهل الاعتزال
اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه
له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته

ولا رادّ لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم
استكماله من غيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك
عبثا في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله
ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل ليشار به الى القضاء الذي يتبعه
القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل مطلق على جميع مدة الشيء
كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء
والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة
مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق
ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصر
والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من
قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة
فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس
عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من
بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو اي تنزيهه عن النقايص
وتوحيده عن الشركاء وخص بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه ويامروهم
بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات
الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة بافعالهم
اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده
بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية
قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل
ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا
ثم ختمهم باجلهم قدرا مرتبة وشرفا واتمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى
واشرفهم نسبا فان الله تعالى اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور
وازكاهم مغرسا مكان غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا المحتد مكان
اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن
لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماحتها وحسن
الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن الشرك لان الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى
فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله
ما اطيبك من بلد واحبك واكرمها عند الله تعالى لقوله عليه السلام انك لخير
ارض الله واحب ارض الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات
ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجتمع عليها

تسمى

تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة
التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض
في بيت واحد وتعين القود عن التخفيف المنوط المفوت لمحاسن الآداب الذي
كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحائض وتعين العفو في
القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الوسط كالاوسط بمعنى الافضل و
كذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع
للناس مباركا واسد ما استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان
عليه السلام اشدهم واقويهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره
الا بالخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن يتبعها واعزهم نصرة فانه
حفظ بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغا في
العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر اي
العرب والعجم وقيل الانس والجن والشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال
شفعته قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر والحشر حبيب الله
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد
المطلب بن هاشم كني عليه الصلوة والسلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر
اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الابح مبالغة
في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على
نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا
اي ظاهر اعجازه او مظهر الاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم
واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذا من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
الآية كتابا بدل عن كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا للمنافع لا تستقصى وقرآنا ومقروءا
قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية اي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر
السور ومواقف هي فواصل للآيات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور
مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه
العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة
لكن متعلقها اعني المحفوظ المقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف
وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الآلات
القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قديم بذاته تعالى
وعبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاه اشتراك لفظ
المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسنزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات

الا انه خص بالتبين الجهتين لان من ياتى شيئا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا
يتطرق اليه نسخ اى لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه الصلوة والسلام وذلك لانقطاع
الوحى وتقرير احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف فى اصله بان تتبدل كلماته عن
مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان يغير مثلا اعرابه التشديد
كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم فى الانجيل من قوله ولدته عيسى من
جارية عذرا اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القران تحريف اصلا لقوله
وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت
من فروع الدين الا انها الحقت باصول دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء
صونا للائمة المهتدين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم وفى
اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعنى ابا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى
الذى الاية وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان
بالبيعة والاجماع واحقهم بالخلافة واولاهم فانه عليه السلام جعله خليفة له فى امامة الصلوة
حال حيوته فابرم قواعد الدين واحكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك تصلبه فى دفع
مانعى الزكوة معللين بان صلوته عليه الصلوة والسلام كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع
مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج
والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع
ما يفرق من اموره وسد الثلمة الخلل وقام قيام الابد بامر دينهم ودنياهم الايد
بوزن السيد هو القوى وجلب المصالح جذبها ودرا المفاسد رفعها لاولاهم و
اخراهم وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته وتبع من بعده من
الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اثره اتبع وهو بتخريك الثاء ما بقى من رسم الشئ
والتزم ونيرته طريقته فجبر وافحم واعتاة الجبابرة هما جمع العاتى وهو متجاوز الحد
وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب وكسر واعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤا بدينه الافاق واشرقت
الافاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف
بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية
وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهى
الكسالة المودية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقايد
الزايغة الباطلة والجهالة والحيرة وهى التردد بين الحق والباطل والضلالة وهى
سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه وسلم صلاة تكافى تماثل سابق
بلائه سابق مشقته وعنائه من ازهاق الباطل وافنائه وتضاهى تشابه حسن غنائه نفعه
وكفايته فى اظهار الحق واعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح

الدجى

الدجى يهتدى بهم من مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع صحابه ممن هاجر
اليه من اوطانه او نصره واواه فى مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما دائما
كثيرا **وبعد** شرع فى تبيين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعنى ان
ان كماله بعد تحصيله وتملكه نوعا بمنوعه المسمى كمالا اول على الاطلاق انما هو بحصول
صفاته الخاصة به وصدور اثاره المقصودة منه وتسمى هذا الكمال كمالا ثانيا و
اشار الى انه قسمان احدهما صفات مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان
مثلا والثانى اثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به ايضا كالكتابة الصادرة
عنه وكالمضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك المذكور اعنى الكمال الثانى ونقصانه
يفضل بعض افراده اى افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد احد منهم بالف
شعر ولم ار امثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد
احدهم سماء والاخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء
واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها واثارها
المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام فى
الحصول فى الحيز فى المكان والفضاء الخالى عن المتحيز وللنباتات فى الاغتذاء والنشو
والنماء وللحيوانات العجم فى حيوته باتفاسه وحركته بالارادة واحساسه وهذه الامور
المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان انما هى كمالات للجسم مطلقا
او للجسم النامى او للحيوان وانما يتميز الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما
ذكر بما اعطى من القوة النطقية التى هى كمال اول للنوع اياه وما يتبعها من الكمالات
الثابتة التى بها تتفاضل افراده بعضها عن بعض من العقل اى استعداده لادراك
المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات
والتنبيه لما بينهما من المشاركات والمباينات والاهلية للنظر والاستدلال والترقية
بذلك فى درجات الكمال وعلمه مما امكن واستحال فاذا كماله الاشرف الاعلى انما
هو بتعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة
التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ
لا كمال له كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة
فلذلك فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اى تقسموا
امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهى قطعة من الحديدة ونحوها وبضمها جمع
زبور بمعنى الكتاب اى اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا
متفاوتة والزامهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف
وفروع متدانية الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم
فى اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم فى الترقى الى مراتبها الى ان قال ابن عباس رضى الله عنهما

حمل الشارح الابهرى قوله لحصول الصفات الخاصة به على الكمال
الاول المنوع وقوله وصدور اثاره المقصودة منه على الكمال
الثانى ورده وجه تكرره نظر الشارح الشريف وجه دقيق
كما لا يخفى فليتامل منه يعقوب باشا

هذا بناء على ما اشتهر فيما بينهم من ان الذاتى لا يكون متفاوتا
بالتشكيك واما على ما ذكره الشارح الشريف فى كتبه من
جوازه فيجوز ان يكون التفاضل بين افراد النوع الواحد
بالاختلاف فى الكمال الاول كما لا يخفى فليتامل منه

قال بعض الفضلاء ان لا يختلف افراد الانسان يكون كل واحد
منهم مستعدا للعلوم بحيث يكون المشترك بينهم سببا لتفضيل
بعضهم على بعض فنقول انما لا يحصل الاستعداد ونشترك بين الجميع
لكنه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى التفضيل
انما هو بحسب اختلافه قربا وبعدا منه الابهرى

قال الشارح الابهرى ولما كانت مراتب القوة العقلية متوقفة على الغايه
قصر الكمالات الثانى للانسان عليها وقال فاذا كماله تعقل المعقولات
واكتساب المجهولات وعدل الشريف عنه اذ ذكر درجاتها جز
لان تجرد التوقف لا يقتضى القصر اذ يجوز ان يكون الموقوف اعلى من
الموقوف عليه كما لا يخفى فليتامل

فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرجة خمسمائة
عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه العدة وقال بعض اكابر الائمة واحبار
الامة الحبر بالكسر وبالفتح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه فى بيان معنى الخبر المشهور
والحديث المأثور المروى من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف
امتى رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعنى اى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم
باختلاف امته اختلاف هممهم فى العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل
لذلك الاختلاف اعنى قوله فهمة واحد فى الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال
وهمة اخرى فى الكلام لحفظ العقايد فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع
كما اختلف هممهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة او صنعة
فيتم النظام فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى
لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم
فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه الاتم هذا كما ذكر وان ارفع
العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجديها عائدة واحريها
اى اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها يقال القى شراشره اى نفسه بالكلية
حرصا ومحبة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة واذابة النفس اتعابها فيها
وتعويدها بها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده
فى الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته
اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين
المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات
النبوة التى هى اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى
الشرايع والاحكام اى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية
اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله
وبه يترقى فى الايمان باليوم الاخر الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب
للهدى والنجاح فى الدنيا والفوز والفلاح فى العقبى فوجب ان يعتنى بهذا
العلم كل الاعتناء فانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اى امرا منسيا قد القى وراء الظهر
وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه
من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على التدريج قال وقيل
هما فلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل من شخص معين
او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار فى رواية فوجب علينا ان نرغب
طلبة زماننا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى هذا العلم مسالك التحقيق وانى
قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم ارفيها ما فيه شفاء العليل

بامراض الاهواء فى الاراء ورواء اى رى اوارواء الغليل لحرارة العطش
بفقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمد وفتح
الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما قد حذف
منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعنى قوله والهمم قاصرة ما ولها بالعطف نظرا
الى قرب الحال من طرف الزمان فصيح ووقوعها صلة لما منها من قبيل الميل الى المعنى
والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اى انتفى حصول الشفاء والارواء عن
تلك الكتب فى كل زمان لا مثل انتفائه فى زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى
والرغبات فى تعلمه فاترة والدواعى اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين
ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام باختصارها
المخل ومطولاتها مع الاسام بما فيها من الاسهاب المملّ مدهشة للافهام
فى الوصول الى حقايق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر احوال المصنفين
فى تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده اى مقاصد علم الكلام
القناع بازالة اشارة عنها وتكلف فى دلائله بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع
ومنهم من سلك المسلك السديد فى الدلائل لكن لم يحفظ المقاصد بنظر اليها
بمؤخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التى
ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها والاقوال التى صدرت
عمن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل فى وجوه الاستدلال وتكثير السؤال
والجواب ولا يبالى الى م المآل اى الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب
عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالط شبهها بغلط فيها
لترويج رأيه ولا يدرى ان النقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر
فى مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات التى نظر فيها ما يؤدى اليه بادى رأيه
اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض
تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم
يكبر حجم الكتاب بالبسط فى العبارة والتكرار فى المعنى ليظن انه بحر زخار كثير الماء متموج
من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب الليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز
بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع راجل
وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر بأسره ضعيفه و
قويه ثم اشار الى وجه الشبه فى كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم
يثقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين ويخيف اى رقيق
ركيك ما القاه ما وجده ام متين اى قوى فصار جميع ما ذكره باعثا له على تاليف
الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى اى ساقنى وبعثنى الحدب العطف والشفقة

على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه ارب حاجة الى ان كتبت
بهذا اشار به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا
بايجازه اودعته اوردت فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر
من اللباب ولم ال ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير
المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتبجح اي تتمايل في مشيها كالمتدلل لجمالها اتضاحا
مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتخافى افتضاحا كالذي ظهرت معايبه وانكشفت
سوآته ونبهت في النقد والتزييف للدلائل والهدم والتضعيف اي الاحكام
للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهتدي الى مكان التدقيق النكتة طائفة
من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة
بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة
الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى
المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع واتامل في المخارج قبل ان اضع قدمي في
المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى خلف اتامل فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله
واتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اي شق فاسده واصلحه حافظا
حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظا
للاوضاع التي ينبغي ان يحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها
في مقام الرمز والاشباع ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك
الافعال المذكورة كما اردت ووفق الله تعالى وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين
مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اي لا تردد ولا
اضطراب متناسبا صدوره اوائله ورواده اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه
وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان
وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل رأيي ديره واردد قداحي كما يفعله الياسر
حال تفكره في الميسر واوامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة كان كلام المشاورين
يأمر صاحبه بما يراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء
من اصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان
الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه
ازفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف
قدرها ويغلي مهرها بكثرة موقف من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى
اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر مستشرف الى
مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصره
فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان السيف القاضب

القاطع

القاطع اذا لم يمضه الحجة حدة كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به
عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرأي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن
من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي
لا يحاذي لا يقابل ماجد وهو غني من ان يباهى غيره ويفاخره واجل من ان يباهي
ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهات اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان
يفاخره احد اصلا وهو اعظم من عليه ملك البلاد وساس اي حفظ وضبط
العباد شانا تمييز عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندا هم راحة وبنانا
يقال فلان ندي الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا هو بالهمزة رواع القلب
اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اي مربط نفسه من الفرار شجاعة وجنانا
واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا روعة فارتاع اي افزعه ففزع
وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واغزهم اعوانا وانصارا
واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم
بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم فاحيى
حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالي اوان
ناهزت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤوسها وجدد مكارم الشريعة اي الفضائل
التي دعي اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان افيد وقد ادنت اعلمت
بالاندراس الانمحاء مجرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا
والدين ابو اسحق لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار منجزة لرضاه هذا دعاء
قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن مثل هذا اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله تعالى
ابتهل التضرع باطلق لسان وارق جنان اي رغبة وافرة توجب طلاقة اللسان
ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعي للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما
خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب به بما خوله الابقيين ذكرا
جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير
والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه
في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وح اما ان يبحث فيه
عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة
او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض
او بالذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى
فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثة للانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات
او لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير
ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات

قال في حواشيه لشرح المطالع [illegible]

متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجواهر
فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون
على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من
الجواهر الافراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجواهر نظرا الى ان العرض متوقفة
على وجوده **الموقف الاول** في المقدمات وفيه مراصد ست المرصد الاول فيما يجب
تقديمه في كل علم والمرصد الباقية فيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد
بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى
والاحلق في طريق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا **الاول** تعريفه اي تعريف العلم
الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا
تصوره بتعريفه سواء كان حد المفهوم اسمه او رسماله فقد احاط بجميعها احاطة اجمالية
باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان
فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء هي العماية بمعنى
الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها
كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم باموريقتدر معه
اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على
الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي
والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق
مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها على ما صرح به والثاني انه نبه بصيغة
الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على
العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة
على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها
صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه
اقتدار تام على ذلك ولئن سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا
الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه
تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا الثالث
انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع
استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات
العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على
التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له
ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون

السببية ولئن سلم فوجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك
التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم
من تصدى للاثبات بناء على قصة المخطي ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا
معينا حتى يرد انها اذا ثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن
الحد الخامس هو ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه
عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ والمراد بالعقايد ما
يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان
احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى قادر سميع بصير وهذه تسمى
اعتقادية واصلية وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا
الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم
الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط
بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها
اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقايد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها
فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها
وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطأ فان الخصم
كالمعتزلة مثلا وان خطاناه في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا نخرجه عن علماء الكلام
ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايد الباطلة من علم الكلام **الثاني** موضوعه
اي موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما يجب تقديم موضوعه اي التصديق بموضوعيته
ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به اي بالموضوع تمايز العلوم في
انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة
حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقايق واحوالها
متكثرة متنوعة فكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى
حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فقصدي لذلك الاوائل فجمعوا
الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء
متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة
وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله
راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا
ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع اخر فجاءت علومهم متمايزة
في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم وهو امر
استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما براسه ويفرد بالتعليم
ولا من ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة

من وجه اخر او لاعلما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب
بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس
ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع
في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو اي موضوع الكلام
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك
لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات
الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب
الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات
المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل
لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم
على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها
تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة
يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من
العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات
المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان
اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حققوه
في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من
موضوعه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا
ذاتيا له من تلك الحيثية وان كانت بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية
وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي
اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما
في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه
فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد من
هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون
الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها عن غير
ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث
هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل
قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل لا يقال ذلك المبحث انما يورد في
هذا العلم على سبيل المبدئية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال
موضوعه لانا نقول ليس ذلك المبحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي
المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم

فهو

فهو من مسائله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك لما عرفت
ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف
الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي او في
علم اخر اي وان بين في علم اخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام بين فيه مباديه
اذ لا يجوز ان يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على
الاطلاق الى علم غير شرعي وانه اي ثبوت علم شرعي اعلى من الكلام باطل اتفاقا
وللقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد يبين وان كان على قلة في العلم الادنى
فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه
الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس
لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك
لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف
على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض
عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور
اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا
لشيء منها واما الوجود الخاص لواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال
لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها
في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى
اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء
كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا
دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس
والقسمان يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته تعالى وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام
باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف
فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مثبتا في العلم الالهي
الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهي مردودة
بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية
ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا
فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير
محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما
على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث
هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن
عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث

ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون
عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول
انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن احوال العدم والحال وعن احوال امور لا باعتبار
انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود
تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا
النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه
كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما وجود
في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم
الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك
ان احوالها انما يعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون
الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن
قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقد ورد
عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسائل حقة على قانون الاسلام
لا يتميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل
الحقة والباطلة يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا
الزعم منه باطل لان المخطي من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام
كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطي كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون
القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد
يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة
من الكتاب والسنة والاجماع وما ينسب اليهما فيتناول الكل وللقائل ان يقول ان
لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيد الموضوع لم يتوقف تمايز العلوم
على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعل قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل
لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم المقصد الثالث
فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره ولم يتعرض
له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده
بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا ويزداد عطف
على دفعا رغبته فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته الى عرفها فيوفيه
حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام
امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى
ذروة الايقان يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص

العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا
هؤلاء الاعلام منكم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين
بايضاح المحجة لهم اي لعقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام
المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له و
بحملا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين اي عقايده
عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبني عليه العلوم
الشرعية اي يبني عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها
فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب
لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة
منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس ولذا اسئل عما هو فيه لم يقدر على برهان
ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم
هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى
الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته
في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول
العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور
الخمسة وينتهي اليها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته
فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اي شرفه ولما
وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم
فيوفي حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت
ان موضوعه اي موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها فيتناول اشرف
المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم
اشرف كان العلم به اشرف مع انه موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته
اعني تلك السعادات المرتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا و
دلائله يقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها صريح العقل
بلا شائبة من الوهم وقد تايدت تلك الدلائل بالنقل اي الغاية في الوثاقة اذ لا تبقى
شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم
الالهي فان مخالفة النقل اياها شاهدة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم
لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة في شرف علم الكلام
اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي لا تتجاوز جهات
الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل
ووثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد

الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه لينبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال التي هي المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقية ومباد اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي اي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه كانه قال وهي الاحكام النظرية لمعلوم هو اي ذلك الحكم النظري من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اي الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين في علم اخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم اخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقايد سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فصار علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم اخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي اي فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخرى منه لا يتوقف تلك المبادي عليها اي على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادي اعلى العلوم الشرعية مبنية في علم غير شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يجترئ عليه الا فلسفي او متفلسف تجسس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقايد اصلا ولا دفع الشبه

عنها

عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم اخر تكثير الفائدة في الكتاب فمنه اي الكلام يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض اخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم

المقصد السادس تسميته وانما وجب تقديمها الان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله ويفضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شأنه انما سمي الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم يسمونه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومها سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمه يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومها بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسها او لان ابوابه عنونت اولا في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام يعني قدم القران وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا للتدوين حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اي التقاتل والسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القران فغلب عليه تسمية الشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقايد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقايد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم اخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل العلوم الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطالب النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين الوجه الاول انه ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري

فالعم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا اظن ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم وح يندفع جواب المص بحاج
من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الخصم في ثبوت علم انه
ت وان كان ما ذكرا لان الظاهران من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته انه يعلمه وايراث رد بحاث العلم من
بعقوب باشا رحمه الله

فانما قال احد تصوري ولم يقل احد تصورات اتباعا للمتقدمين فانهم
قالوا لابد لكل من التصديق من تصور المحكوم عليه وبه واما تصور النسبة الحكمية فهو من تدقيق المتأخرين

اي حاصل له بلا كسب ونظر وهذا علم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه
لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم
الخاص الذي هو ظل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه ولابق
على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب
والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل
لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له
اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا يتصور شيئا من تلك
العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستانف اليها فلا يكون
حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده
متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز
ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا
بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم
بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا
التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى ان
يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه
ولا بداهة شيء منهما فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فيجاز
ان يكون تصوراته باسرها مكتسبة فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة
شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعي حصول هذا التصديق بلا
نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان الذين لا يتاتى منهم اكتساب
لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات
اطرافه شروطه خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان
كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات
اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت
من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال
بقوله لا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه
كما نحكم على جسم معين نشاهده من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته بل هو
انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالى اما نفس
اولا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما لكونه صانعا للعالم
وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا
فلا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا
فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو باطل ايضا لان غير العلم انما يعلم

والحاصل ... تخصيصه لدفع ما اعترض على صاحب المقاصد في شرحه حيث قال وعبارة المواقف الذي يحاول ان نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم وقد شاع
... تخصيصه اندفع هذا الاعتراض ويؤيده قول المص في شرحه مختصر حيث قال فيه والذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور
حقيقة العلم

بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخرى
وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب
حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم
من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا
والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق
فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق و
الذي نحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة
العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق
بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقة
على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقة فلا
فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن
وبين تصوره وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه
اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في
ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية
تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه
متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما
على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما
ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا
مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير
ان يتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها
على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب
بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين و
الغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نصر اي الدليل
الثاني وانما قال ربما لان النصرة به تخييلية لا برهانية انه ان تم دل على امتناع التحديد
دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما
القسمة فهي ان نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد
اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير
ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين
وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم
بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة
المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا

القول بعيد فانهما اى القسمة والمثال ان افادا تمييز الماهية العلم عما عداها صلحا
معرفا وحدا لها اذ لا نعنى ههنا بتحديدهما سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة تمام
العلم لان محصل المعرفة بشئ لابد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون
تمييزه واعلم ان الغزالى صرح فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة
للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى اكثر الاشياء بل فى اكثر المدركات
الحسية فكيف لا يعسر فى الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم
عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر
التحديد الحقيقى دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا بعد فيه لكنه جار فى غير العلم
كما اعترف به المذهب الثالث انه نظرى لا يعسر تحديده وذكر له تعريفان الاول
لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اى هذا التعريف غير مانع لدخول
التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد
لكن بقى الاعتقاد الراجح المطابق اعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل
ظنى داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم
اى على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا
بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق
بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو
مكابر لبداهة العقل فان كل عاقل يجد فى نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين و
النقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض
لكلامه ايضا لان هذا اى انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم
هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس بمعلوم اصلا نعم يعتذر لهم بان المستحيل شئ
شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشئ بمعنى انه غير ثابت فى نفسه
لا يمنع ذلك اى كونه شيئا لغة الثانى للقاضى ابى بكر الباقلانى انه معرفة المعلوم على
ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه وتعالى مع كونه معترفا بان الله تعالى
عالما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم
مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه
مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك
الشئ لا على ما هو به جهالة لا معرفة الثالث للشيخ ابى الحسن الاشعرى فقال تارة
بالقياس الى المحل هو الذى يوجب كون من قام به عالما او هو الذى يوجب
لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم فى تعريف
العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور
لاخذ المعلوم فى الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقى هو اللحوق

والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحد فان اجيب باشتهاره فى معنى العلم قلنا
لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكانه
قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعنى ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم
لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اى احكامه
وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد
ما له مدخل فيها فيدخل القدح فى الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له فى صحة الاتقان
على راينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد
بايجاده علم احدنا بنفسه وبالبارى تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم
ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد به اتقان متعلقه واما
لو اراد ما يصح به الاتقان فى الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود ولهذا
عليه واهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به و
فيه الزيادة المذكورة والدور وان التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى
او اثباته اى اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم
منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين
الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف
الشئ بنفسه او الثقة به مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازى انه
اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل واما عرفه بعد تنزله عن كونه ضروريا
ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا
على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا فى الاغراض علمت
معنى المثلث وفى الجواهر علمت حقيقة الانسان واراد ان الاول من المفهومات
الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة
الشئ كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما فى العقل اى عنده ليتناول ادراك
الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات وهو تمثل ماهية المدرك
بفتح الراء فى نفس المدرك بكسرها وهو اى كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية
مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة
عنه وهذا اى ما ذكروه فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل
الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه تخالف
استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ
من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس
بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم
واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى لا مضايقة ولا

منازعة فی الاصطلاح بل لکل احد ان یصطلح علی ما یشاء والآن رعایة الموافقة
فی الامور المشهورة بین الجمهور اولی واحب الی السامع وهو المختار من تعریفاته
لبراءته عما ذکر من الخلل فی غیره وتناوله للتصور مع التصدیق الیقینی انه صفة ای
امر قائم بغیره توجب تلک الصفة لمحلها وموصوفها تمییزا اخرج به عن الحد ما عدا
الادراکات من الصفات النفسانیة کالشجاعة وغیر النفسانیة کالسواد مثلا
فان هذه الصفات توجب لمحالها تمیزا عن غیرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته
ممتاز عن الجبان وکذا الاسود بسواده ممیز عن الابیض واما الادراکات فانها توجب
لمحالها تمیزا عن غیرها علی قیاس ما تقدم وتوجب لها ایضا تمیزا لمدرکاتها عما عداها
ان یجعلها بحیث یلاحظ مدرکاتها وتمیزها عما سواها بین المعانی ای ما لیس من
الاعیان المحسوسة بالحواس الظاهرة فیخرج به ادراک هذه الحواس فانها یوجب
تمیزا فی الامور العینیة کما سیصرح به لا یحتمل النقیض ای لا یحتمل متعلق التمییز نقیض ذلک
التمییز وبذلک القید خرج الظن والشک والوهم فان متعلق التمییز الحاصل فیها
یحتمل نقیضه بلا خفاء وکذا اخرج الجهل المرکب لاحتمال ان یطلع فی المستقبل صاحبه
علی ما فی الواقع فیزول عنه ما حکم به من الایجاب والسلب الی نقیضه وکذا اخرج
التقلید لانه یزول بالتشکیک ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشیء توجب
تلک الصفة ایجابا عادیا کون محلها ممیزا للمتعلق تمییزا لا یحتمل ذلک المتعلق نقیض
ذلک التمییز فلابد من اعتبار المحل الذی هو العالم لان التمییز المتفرع علی الصفة انما هو له
لا للصفة ولا شک ان تمییزه انما هو لشیء یتعلق به تلک الصفة وذلک الشیء
هو الذی لا یحتمل النقیض وهذا الحد یتناول التصدیق الیقینی وهو ظاهر والتصورات
اذ لا نقیض له لان المتناقضین هما المفهومان المتمانعان لذاتیهما ولا تمانع بین التصورات
فان مفهومی الانسان واللاانسان لا یتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشیء وح
یحصل هناک قضیتان متنافیتان صدقا وکذبا وکذا قولنا حیوان ناطق وحیوان
لیس بناطق علی التقیید لا یتمانعان الا بملاحظة وقوع تلک النسبة ایجابا وارتفاعها
سلبا اعنی التصدیقین اللذین یشیر بهذین القولین الیهما بعد رعایة شروط التناقض
فیهما واطلاق النقیض علی اطراف القضایا سواء اخذت تلک الاطراف بمعنی
السلب او العدول مجاز علی التاویل لا یقال فعلی هذا جمیع التصورات علوم مع
ان بعضها غیر مطابق لانا نقول لا یوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راینا
من بعید شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فی اذهاننا صورة انسان فتلک الصورة
صورة الانسان وعلم تصوری به والخطأ انما هو فی حکم العقل بان هذه الصورة
للشبح المرئی فالتصورات کلها مطابقة لما هی تصورات له موجودا کان او معدوما
ممکنا او ممتنعا وعدم المطابقة فی احکام العقل المقارنة لتلک التصورات فلا اشکال

واورد

واورد علی الحد المختار العلوم العادیة وهی العلوم المستندة الی العادة کعلمنا مثلا
بان الجبل الذی رایناه فیما مضی لم ینقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقیض فیخرج عن
الحد مع کونها من افراد المحدود وانما کانت محتملة لجواز خرق العادة فیقول مثلا
فی المثال المذکور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فی قبول الصفات
المتقابلة کالذهبیة والحجریة اذ کانت متجانسة فی الاجسام کما ذهب الیه بعضهم
توجب ذلک الاحتمال واذا قیل انها متخالفة الماهیة وما ترکب منه الحجر لا یجوز ان یترکب
منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلک المکان المخصوص مثلا حجر مع جواز
ان یکون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان یقال احتمال العادیات
للنقیض بمعنی لو فرض نقیضها واقعا بدلها لم یلزم منه ای من ذلک الفرض محال لذاته
لان تلک الامور العادیة ممکنة فی ذواتها والممکن لا یستلزم شیء من طرفیه محالا لذاته
غیر احتمال متعلق التمییز الواقع فیه ای فی العلم العادی للنقیض وذلک لان الاحتمال الاول
راجع الی الامکان الذاتی الثابت للممکنات فی حد ذواتها کما بیناه والاحتمال الثانی هو
ان یکون متعلق التمییز محتملا لان یحکم فیه الممیز بنقیضه فی الحال کما فی الظن او فی المال کما
فی الجهل المرکب والتقلید ومنشاؤه ضعف ذلک التمییز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة
او لعدم استناده الی موجب وهذا الاحتمال الثانی المغایر للاول هو المراد من الاحتمال
المذکور فی التعریف وهو الذی ورد علیه النفی فیه وانه ممنوع ثبوته فی العلوم العادیة
کما فی العلوم المستندة الی الحس وثبوت الاحتمال الاول لا یقدح فی شیء منهما
والمعانی خصت بالامور العقلیة کلیة کانت او جزئیة اذ المراد بها ما تقابل العینیة
الخارجیة فیخرج عن حد العلم ادراک الحواس الظاهرة لانه یفید تمییزا فی الامور
العینیة ومن یری کالشیخ الاشعری انه ای ادراک الحواس الظاهرة انه من
قبیل العلم کما سیاتی یطرح هذا القید فیقول صفة توجب تمییزا لا یحتمل النقیض و
منهم من یزید قیدا فی الحد المختار ویقول بین المعانی الکلیة وهذه الزیادة مع الغنی
عنها تخل بالطرد ای طرد الحد فی جمیع افراد المحدود وجریانه فیها وشموله ایاها فهو
محمول علی معناه اللغوی دون الاصطلاحی اذ یخرج بها عن الحد العلم بالجزئیات کالعلم
بانا منا ولذاتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من یقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم
ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بین العلم والمعلوم کما سیاتی حده بانه تمیز معنی
عند النفس تمیزا لا یحتمل النقیض واعلم ان احسن ما قیل فی الکشف عن ماهیة
العلم هو انه صفة یتجلی بها المذکور لمن قامت هی به فالمذکور یتناول الموجود و
المعدوم والممکن والمستحیل بلا خلاف ویتناول المفرد والمرکب والکلی و
الجزئی والتجلی هو الانکشاف التام والمعنی انه صفة ینکشف بها لمن قامت به
ما من شانه ان یذکر انکشافا تاما لا اشتباه فیه فیخرج عن الحد الظن والجهل

المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة **المرصد الثالث** في اقسام العلم وفيه مقاصد **المقصد الاول** انه اى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بمعنى المغاير بالحد المختار ان خلا عن الحكم اى ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اى وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى الوجدان فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم ح هو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص اخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اى التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى اخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة بينهما فقد علمت تلك النسبة نوعا اخر من العلم ح ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور **المقصد الثاني** العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اى زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد ايضا انه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الاحساس اى الاحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله

ولا

ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اى باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف والسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون اخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اى هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان نترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اى يثبته بمجرد الالتفات اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح فهذه عبارة القاضي قال الامدي معنى تضمنه له انها بحال لو قدر انتفاء الافات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد ح بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا

سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها
الى مجاهدات قلما يبقى معها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان
طريقه مقدور له فهو اي النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان الكل
علم مقدور لنا لتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن
يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان
لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي
عادة بالاتفاق من الفريقين **المقصد الثالث** ان كلا من التصور والتصديق
بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا
بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه اذ لولاه اي لولا ان بعضا
من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور
وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك
التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره
من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب
او يتسلسل الى ما لا يتناهى وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان
كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من
التصورات والتصديقات حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا
فرض ان الكل نظري وهذا اي الذي ذكرته من لزوم الدور او التسلسل وكونهما
مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا
ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر
فيلزم الدور او التس لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل
مكتسبا ليس بتام لجميع مقدماته لان كونه تاما لذلك يستلزم المحال المذكور
لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم
على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في الامر فيبطل ذلك التقدير
لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر و
الحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف
بان القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك
التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان
الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها
ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر
وهو المط لا على من جحدها مطلقا اي جحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير
وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لما تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات

معلو

معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل
المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف
بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا
اثبتنا له ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض منهما ضروريا واما
من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل
لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال
الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان
كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان
العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب ضعيفة في هذه
المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتاويل الطرائق اربع المذهب الاول ان
الكل ضروري وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا
اذ لا تاثير لها لقدرتنا عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف بعض
من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة
معنوية لانا لا نسلم ان ليس لقدرتنا تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي
المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر
فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية
ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه
لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقد المحصل فلو اراد بالضروري
معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضروريا
موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقة يمنع ذلك اي توقفه على النظر وهؤلاء
ان ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما
ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل
بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل
يخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من
الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب
العلم من النظر على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين
فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان
ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة
فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف
على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل
ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا كسب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم

الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول
ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل
الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه
بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة
ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من
جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون
وجه ولم تبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم
مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل
توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة
ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور
ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس
كذلك بل قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات
والحقيقة التي نطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له
الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شيء به الحيوة
والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة صفاته فنطلب
تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لنتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه و
منهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول
امرا ثالثا هو المط يقوم ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث
زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا او اطلاق
القيام عليه مستبعد جدا الآن يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه
اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف
الواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات
ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا
المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر
ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم
بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول
ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المط
امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد
يطلب من وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى
هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه
المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت

مفهوم

اي نصير الطوسي

قيل يجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا فلا حاجة للتخصيص باحدهما
واجيب بان لا يكون احدهما جزءا الثانية ان لا يكون القيام ههنا غيره
دافع مرفعه
قاضي امر

مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات
المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتبار المعلوم واعلم
ان صاحب نقد المحصل لا اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة
المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من
وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة
لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي فانه قد اعترف
هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم هنا بان
المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان
ويشهد بما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول
هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها كسمي بالوجهين وقال بعض المتاخرين
هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال
كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هكذا المطلوب
التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به
يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا
صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا
يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل منهما ينافي الآخر فان الاول
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس
ينعكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض
الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو
مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع
طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر
لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو
طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور تارة اخرى
اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل مشعور به
يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا وينعكس هذا العكس بالمستوي
الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان
موضوعه اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون
تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وقس
على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي بعكس نقيضها هو قولنا بعض ما

ليس تصورا غير مشعور به لايمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها وانها لاتعرف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج مما هو منه وسيبطل وهذا المحذور انما يلزم ان لو اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلابد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لايعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها فانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال لاستحالة احاطة الذهن بما لايتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض المتأخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فيجوز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلابد هناك من امر اخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونها اي او يكون تحصل بدون الاجزاء ومع قطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فيكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لايلزم من تقدم كل واحد من الاجزاء على الماهية تقدم الكل المجموعي عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار التي لايسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لايهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على

اعلم ان المراد بالجزء ههنا ما لا يكون امرا خارجا عن الماهية حتى يصح التردد فيه بان يقال ان المعرف اما جميع الاجزاء او بعضها

لو احد

فيندرج المركب من الداخل والخارج تحت قوله خارجا ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك

فيه تسامح لان الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه حذف اياها اي عرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن بعض الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج حش

قال التفتازاني في شرح المقاصد ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة ثم المعرف معرفا لما كان سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام الى تعريفه لجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج فهو ايضا باطل حش

فيه تامل لان الجزء المعرف وان كان غيره وخارجا عنه لكن يجوز ان يكون كل المعرف فلا يلزم التعريف بالخارج فافهم

تقدم

تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لايخفى فان اراد بالجميع بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء وحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم الشيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا تصور اخر مغاير لذلك المجموع المركب متعلق بجميع الافراد هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية بعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات توجب ذلك المجموع حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اي تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدست تصورات مجموع بمجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اي مجموع الاجزاء لا المجتمعا هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج

كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية متقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان
جواب القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق
الى اشعاره بما ليس حقا وستراه اي الامام الرازي يطرد هذه المغلطة اثباتا
في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما فنقول في نفي التركيب عن الوجود
مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت
غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود
وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير
بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا
او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيده به اشعارا بان هذه
المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة
بتركب بعض الاشياء في الخارج هذا اي ما ذكرناه او نختاره اي تعريف الماهية
ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا
او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية
تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل
قطعا لا يقال لا بد ان تعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم
احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها
عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من اجزائها الا ترى ان الجزء
الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فيه
ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريف لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك
البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به
قلت فيعود ايضا الجواب برمته او نختاره اي تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب
في تعريفها اياها الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك
بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور
لا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة
وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف
الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل
بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له اي مجملا لا
على تصور ما عداها مفصلة وانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص
اي كعلمنا باختصاص الجسم بالحيز دون ما عداه من الاجسام التي لا تنحصر ولا نحيط بها
علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد
منها داخل في الماهية وانما فسرنا بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان

وفي الجواب بحث فليتامل

اجمال الاشكال والجواب المخصوصين بتعريف الخارج كما لا يخفى فليتامل

الشبهة عامة فيهما كان جوابها المذكور ههنا ولهما ايضا او الخارجة ان كانت
حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية
بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا
يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبيا فلاحتياجها
ح الى معرف اخر وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله
ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلت
في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مترتبة فانه اي
ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة
حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر
فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع
انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد
من اجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه كمل بما كان
قبل ذلك وقس على هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى
في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني
البسيطة الحاصلة قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت
العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا احد المذاهب الثالث في هذه المسئلة ان ما
اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع
وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه وبطلانه معرفة الله
واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهبت اليه المعتزلة
فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك اي
بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة هذا خلف احتج لهذا المذهب
بانه اي ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله
على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية و
انه اي التكليف بتحصيله تكليف للغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو
اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا
بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا
والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا
كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انه مكلف كالذي لم تبلغه دعوة
نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول
اتفاقا وعلى الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال
ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من

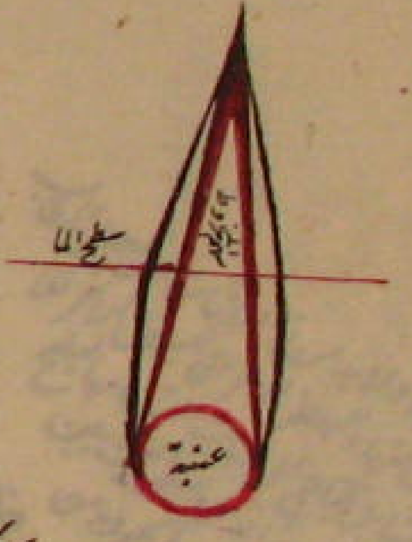
تكليف والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على
ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار
مكلفين ولان العلم بوقوع المكلفين موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شي ظل
لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم او التصديق به لزم الدور المذهب
الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم
اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذي
رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم
الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري
يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه
في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس
والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب
ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة
والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به تقبل
النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط
والاستعداد واما عندنا يعني القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره
تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد
متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير
مقدور له اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع في اثبات
العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك
اذ اليها المنتهى فان العلوم المكتسبة من العقايد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي
المبادي الاول ولولاها لم نتحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات
وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا
ولذتنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير
معلومة الاشتراك يقينا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد في باطنه
ما وجدناه والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات
والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والمشاهدات والبديهيات
اي الاوليات وما في حكمها من القضايا النظرية القياس فهذان القسمان
اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير
اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات والحدسيات فاذا ثبت
الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة
والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما

معا

معا وقبول احدهما دون الآخر الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون
الظاهرون على الحق القوم والصراط المستقيم الى العقايد الدينية و بر
المطالب اليقينية والفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط اي دون
البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس
صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار
المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان
الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له
مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فيضطره اي يلجئ تلك الامور
العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي اي ما تلك الامور المنضمة الى
الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات
بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اي وان لم
يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكره من التاويل فاليها اي الى الحسيات تنتهي
علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور
ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم
اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات
المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم
بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن
والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس
مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب
الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما يحصل
للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في
الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات قالوا الحكم الحس فاما في الكليات
اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية
وكلاهما باطلان اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لان الحس
لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه
اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا
على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا حارة ليس
على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة
الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة
البتة فكيف يعطي حكما متناولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا
لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان

الاقرب على هذا ان يجعل المثال من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا
ايضا كما لا يخفى فليتأمل

اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات قد يغلط كثيرا واذا كان
كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا
يغلط كثيرا لوجوه الاول انما يرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن
بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء مستضيء بضوءها والشعاع البصري
المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا تميز عند الرائي جرم النار عن الهواء
المضيء بها المشابه بضوءه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبها نارا واذا
كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فادركها
على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي تستتر
حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول
الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة و
قاعدة على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية
راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ
الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي
والمرئي متشابه الغلظ والدقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي
رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف
وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم يصل الى طرفي المرئي
فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا
واحدا فترى في الصورة اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل فالخطان
الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما
الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من
التي بين الاخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب
من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار
الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر
كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ويرى الكبير صغيرا
كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان البعد
كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها
منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا
ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور
البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين
ثم يتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا
مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة



هي

هي ملتقاهما فترى واحدا واذا انحرفتا او انحرف احديهما امتدت تلك الخطوط
الى المرئي من محاذاتين فترى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه
قريبا من الافق فانا نراه على التقدير قمرين اما التقدير الاول فظاهر واما على الثاني
فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء
اليه ايضا فترى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس
وكالاحول اي الذي يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع انحراف
في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فلما يرى الواحد اثنين وذلك
لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا
خرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فانها اذا دارت
سريعة جدا رويت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب
في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا
ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون اخر كان اثر اللون الاول باقيا في
الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك
فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز احدهما عن الاخر وايضا
لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس
من تمييز بعضها عن بعض فكذلك رأتها ممتزجة وترى المعدوم موجودا كالسراب
قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله وان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء
يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس
من الماء فتحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له
في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب
سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة
على وجه لا يقف الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة
اذا نزلت سريعة يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة
الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من لا وجود
لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة والشعلة في موضع
وادّاها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع اخر قبل ان يزول اثرها عن الحس
المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى
كانه ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها
في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في
تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة وترى المتحرك
ساكنا وبالعكس اي وترى الساكن متحركا كالظل ترى ساكنا وسببه

ان البصر اذا ادرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ بعد ما ادركه فى موضع اخر
محاذيا لغير ذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية
القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذيين وحكمت بالسكون وهو متحرك
ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا
او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذى هو عرض فلا يكون متحركا قلنا
المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو
عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن
متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه
والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه
وفى السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها
كالقمر تراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل
من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا
اليه نفذ شعاع البصر منافى جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من
المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع فى الرؤية
من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذى كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من
القمر وينفذ الشعاع فى جزء اخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الحركتين قطعة من الغيم
فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التى هى بمنزلة المسافة
واذا تحركنا الى جهة رايناه اى القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه
ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على
التعاقب فى جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من
ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كانت حركتنا نحو المشرق فان القمر
متحرك نحو المغرب وترى الشجر المستقيم على الشط منكسا فى الماء وذلك
لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة
اوتار لالة الحدباء المسماة فى الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف
الاخر من الماء ينعكس الشعاع الى راس الشجر فى موضع اقرب الى الرائى و
الى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائى كان الامر
فى الانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا استرت سطح الماء من جانبك
سترعنك راس الشجر فى الصورة الاولى وقاعدتها فى الصورة الثانية فيكون
الخط الشعاعى المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة
المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب
حتى يكون اقصرها هو المنعكس على قاعدة الشجرة ثم ان النفس لا يدرك

الا

الانعكاس لعدم رؤية المرئيات لنفوذ الشعاع على الاستقامة
فيحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء
عميقا بقدر طول الشجر فيحسب لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا فى الماء
يكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال فى باقى الاجزاء على الترتيب فتراه
كانه منعكس تحت سطح الماء وترى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف
شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب الاسطوانة مستديرة فاذا نظر
اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل
العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما ينعكس من خط
مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما ينعكس
من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التى يوترها هذا المنحنى اصغر من التى
كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر
اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا
بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا فى محاذاة
الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الاخر لان الانعكاس ح من
خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط
الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة الاختلافات المتنوعة فى اشكال
المرايا تستتبع اختلاف الوجه فى الرؤية الثانى وهو الدال على غلط الحس فى
احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال
فربما جزم بالاستمرار اى بكون شئ واحد موجودا مستمرا عند توارد ها اى
توارد الامثال كما يقوله اهل السنة فى الالوان من انها لا تبقى انين بل
يجددها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله
النظام فى الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة انا فانا مع ان الحس
يحكم بخلافه وكذا الحال فى البيضات المتلاحقة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى
ماء الفوارة فقام الاحتمال اى احتمال غلط الحس فى الكل اى فى جميع احكام
الجزئيات هذا والسبب فى غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل
واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لا يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره
فيتخيل الرائى ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط
الحس فى تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او عرض النائم
يرى فى نومه ما يجزم به فى النوم جزمه بما يراه فى يقظته ثم تبين فى اليقظة
ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اى صاحب البرسام قد يتصور
صور الا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها كجاز

قوله فيحسب الشعاع الخ لانجذاب الشئ الى قعره

استوانه معرب ستونه بالفارسية ستون

لانقسام الاسطوانة

كان ذلك القالب ظاهرة او باطنة

جسم مستقيم لان هذا الخط ايضا منحن لكن بحيث يكون

لا يظهر فى الاستدارة كما انما يسبق فيتخيل

البرسام ورم حار فى الحجاب الذى بين الكبد والمعدة وهو حجاب سبحانه يتصل بالحجاب المعترض الذى بين القلب والمعدة فيتصل بالحجاب فيعرض فى الدماغ اعراض البرسام

في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة تظهر
له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في
الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب الاستراحة او الاشتغال
بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى وتركب صورا خيالية
ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس
حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انه ورد عليه من
الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد
ذلك السبب في حالة اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول
انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة
مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية
للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها باسرها و
بيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة التي لا بد
منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها
مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها
مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة
اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها
ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة
لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء
السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة اي اخر ما قررناه ثم اشتغل
في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه
اي من العجيب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين
المدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب
وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس
فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي قيل
له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس
الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع
لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته وهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا
ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل
واتفقنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة
عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل
بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لا ترتفع الوثوق من البديهيات

ذكر الامام الرازي هذا السؤال والجواب هو

قوله وانه اي التوقف على النظر هو

تعريض لصاحب النقد وهو نصير الطوسي هو

كما ادعيتم بمقبولية مجرد حكم الحس هو

اشارة الى الجواب عن قوله واعجب هو

ايضا

ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس
حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به بنفسها
قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا
ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على
حقيقة الحال في هذه المغالط وازالة ما يغشى لتشويش النفس من الدغدغة وزيادة
اطمينانها في سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به
ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل
الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا
نعم لو ثبت صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا
لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس علينا ان نجيب
عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند
بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول
المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل
فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو دال على غلط الحس
في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية
البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة
لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه انا نراه ابيض لمداخلة الهواء
المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المصغرة جدا و
تعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس
يرى كاللون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها
منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية
جدا يخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان
اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره واظهر منه اي من الثلج
في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض
هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط
به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم
الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا
عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل
واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف
فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن
في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما بملون وانما كان اظهر منهما

اشارة الى الجواب عن قوله والعجب هو

الرشية المطر القليل

اذ ليس ههنا اجزاء متصوّرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهة الفرقة الثانية ان مقتضاه
اي مقتضا ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في
الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس
به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد تغلط فيه و
نحن نقول به فان جزم العقل ليس يحصل في الكل في الكليات ولا في الجزئيات
بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخر توجب الجزم كما مر
فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الغلط
هناك قائما لا ان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية
على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق
بجزمه ههنا مع ان بديهة شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس
مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اي لا عدم الوثوق
بجزمه ولا كون جزمه متحملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اي لا يوثق
بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب
الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق
بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اي لا في الحسيات
فانهم معترفون بها قالوا اي الضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان
في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه
لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او
سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء اخر كما في سائر الضروريات
والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات
ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة
كالاكمه فانه لا يعرف حقايق الالوان ولا يحكم باختلافها بالماهية لعدم احساسه بجزئياتها
والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض
بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس
اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس اقوى منه فلا يلزم منا
من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم
يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها
لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيتها
حقية لازمها ولهم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات
واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات
فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات

واقواها

واقواها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يتمثلون لها بهذا الترديد بين النفي
والاثبات وثلثة اخرى يتوقف تلك الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة المتوقفة
عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل
وليس معتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي
والاثبات والثاني من تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد
متساوية في الكمية والا اي وان لم يكن متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها
لذلك الشيء وليست بواحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي و
الاثبات قيل وبهاتين المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من
مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث
من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا اي وان لم
يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين
في آن واحد في مكانين فالجسم الاخر معتبر وجوده وليس بمعتبر اذ لم يتميز وجوده عن عدمه
فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن
واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما
امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلث وان لم يخطر باله
تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية
اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء و
ان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء
لم يكن للجزء الاخر اثر البتة ولو كان لشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه
فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا
بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم
كسب وتعمل فكر يبقى ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا
بلا شبهة والحجة يجب ان ابين من الدعوى قطعا فقد لاح ان اجلى البديهيات
ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة
الاول انه اي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يتوقف
على تصور العدم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه
وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على
تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره
ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك
او هو نفس ذلك الامتياز كما سبق في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت
في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له التميز واليقين الذي هو مفهوم ثبوتي

وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه
فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي
تميزه في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم
عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع
عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم
في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود
المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اي المعدوم
مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت
بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر معارضة للحجة الدالة
على ان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة فانها اي معارضة ما ذكرتم
لما ذكرنا تحقق لتعارض الحجج القواطع لانهما قطعيا وهو اي تعارض القواطع المركبة
من المقدمات البديهية احدى مجتنبا القوادح في البديهيات كما سياتي وقد يجاب
بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي
سنذكره في الجواب عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا
الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه
لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية
بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان
كل ما له حقيقة يسير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن
للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لنا حقيقة مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا
اي وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها
عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا
العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله هف لان قسم الشيء اخص منه
وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة
ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول
المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد
اما موجود او لا اي ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود
او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطلان فالاول وهو
ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد
اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شيء من طرفيه اي لا يتصور من شيء منهما
معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشيء اما نفسه
فلا يفيد حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك

السواد

هذا الجواب للشارح الابهري ره

والجواب انه لا استحالة في كون المعنى الثابت ثابتا من حيث الذات والمفهوم ومنفيا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم شرح المقاصد

فيه نظر لان امتياز احد الشيئين لا يقتضي ان يكون له حقيقة وهوية فان الله حقيقته متميزة عن الحقيقة والله هوية متميزة عن الهوية مع انه ليس له حقيقة وهوية الا بالعرض كما ذكرنا في الله لكون ذلك يمكن لا امتناع في كون الشيء قسيما لاخر باعتبار وقسما منه باعتبار اخر للشارح الابهري

السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فيبطل كون وجود الشيء
نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت
فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهو الضابط لوجهين اشار الى اولهما بقوله
وهو اي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه
والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد
الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره
فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث
فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الموجودات الى غير النهاية والتسلسل بط
فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك
الشيء مرتين ولو كان موجودا بوجودين هذا خلف فاذن يثبت ان الشيء معدوم
في نفسه والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان
على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا
ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو
بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه
المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيهما فيلزم مما ذكرتم من كون السواد معدوما
في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على
تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بل لا يقال
هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان
حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بالامور
الموجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود على السواد على
تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد
بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد
ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية
فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما
غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الآن يراد به
ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية و
يلزم التسلسل وهو بط فوجب دفع الموصوفية من البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين
فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في
الامور الخارجية والموصوفية من الاعتبارات لمفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية
نسبة بين الموصوف والصفة فيتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام
النسبة بغير المنتسبين واذا لم يقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال

قوله لزم التسلسل يمكن ان لا يلزم لانه لم لا يجوز ان يوجد بوجه هو عينه ولا يكون محمولا عليه انما المحمول هو الوجود المطلق وهذا المحمول هو الوجود الخاص وما قيل يقال انه موجود بوجوده الخاص ولا يقال انه موجود بوجود زائد عليه ما يقال انه موجود بحقيقته ونفسه وهويته

قد يقال ان ابطال التسلسل في الامور الاعتبارية جائز بما اذا كان في تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل ان يعتبر الى ما لا يتناهى فلا تسلسل في الحقيقة في مثل هذا الموضع اما لو كانت صحة حكم موقوفا على تعقلات لا يتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بالبديهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية موقوفا على تعقلات لا نهاية لها وان قال ان قولنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجه الى اعتبار الموصوفية وفيه الترديد المذكور في الموصوفية بانها عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة ويلزم ح ان يكون قولنا السواد موجود باطلا

معنی کونها ذهنیة انها لیست موجودا خارجیا بل یوجد فی الذهن قائمة بالمنتسبین
مع ان حکم الذهن بان السواد موصوف بالوجود فی الخارج اما مطابق للخارج
فیکون هناک موصوفیة خارجیة ویعود الالزام الذی ذکرناه او لا یکون مطابقا له
فلا عبرة به لکونه حکما باطلا وقد یجاب بان حکم الذهن یجب ان یکون مطابقا
لنفس الامر حتی یکون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وایضا اذا صدق ان هذا
موصوف بکذا فی الخارج لم یلزم وجود الموصوفیة فی الخارج الفرق الظاهر بین ان
یکون قولنا فی الخارج ظرفا لنفس الموصوف وبین ان یکون ظرفا لوجودها واما النفی
وهو قولنا السواد لیس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفیه عنه ای سلب
الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب عن نفسه او غیره وهو باطل لوجهین الاول
قوله فیتوقف نفیه عنه علی تصوره ای یتوقف نفی الوجود عن السواد علی تصور السواد
المحکوم علیه بذلک النفی وهو ای تصور السواد یستدعی تمیزه وثبوته لما عرفت
فی الوجه الاول من الوجوه الاربعة فیکون حصول الوجود للسواد شرطا فی نفی الوجود عنه
وهو مح ولیس ثبوت السواد فی الذهن حتی یقال هذا الثبوت شرط لنفی الثبوت الخارجی
عنه ولا محذور فیه لما مر من ان الکلام فی نفی المطلق المقابل للثبوت الذی هو اعم من
الخارجی والذهنی فلو کان السواد ثابتا فی الذهن لم یصح نفی الثبوت عنه مطلقا وجوابه
ان ثبوت السواد فی الذهن شرط للحکم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم
نحکم علی السواد الثابت فی الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بینه وبین الوجود
فی الجملة فلا محذور اصلا وقد یتوهم ان الضمائر فی تصوره وتمیزه وثبوته راجعة الی
نفی الوجود علی السواد وتصور هذا النفی هو تصور المعدوم فیلزم تمیزه وثبوته وقد
تبین بطلانه وما ذکرناه هو المذکور فی المحصل والوجه الثانی من ذینک الوجهین
قوله وایضا فانه ای نفی الوجود عن السواد وسلبه عن ماهیة یقتضی خلو الماهیة
عن الوجود وستبطله فی مسئلة ان المعدوم لیس بشیء اذ نستدل هناک
علی امتناع خلو الماهیة عن الوجود فیستحیل الحکم علیها بالعدم وقد یجاب بان عدم
خلوها عن الوجود لا ینافی التردید بینه وبین العدم قال فی المحصل فقد ظهر انه لیس
لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنی محصل فلا یکون ایضا للتردید بینهما مفهوم
محصل فامتنع التصدیق به فضلا عن ان یکون ذلک التصدیق بدیهیا والثانی
وهو ان یکون التردید فی قولنا الشیء اما ان یکون او لا یکون بین ثبوت الشیء لغیره
وسلبه عنه کما فی قولنا الجسم اما اسود او لا ابطل ایضا لان الجزء الثبوتی منه
لا یعقل علی وجه یکون معناه صحیحا لانه حکم بوجود الاثنین وذلک مما لا یتصور صحته
قطعا ولان المحمول اذا کان مغایرا للموضوع کما فیما نحن بصدده وجب ان یکون المعنی
ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بینهما موصوفیة ولا یمکن اعتبارها علی وجه یصح

وقائل ان یقول لا نم ان الحمل بهما یقتضی الموصوفیة والا انتقض
بقولنا الحیوان جسم والانسان حیوان الی ما لا یحصی سلمنا ذلک لکن لا نم ان اللاموصوفیة اذا کانت عدمیة لا یکون الموصوفیة عدمیة لانهما من الامور الاعتباریة
فیجوز ان لا یکون لها ولا لنقیضها وجود فی الخارج کالامتناع واللاامتناع سلمنا ذلک لکن لا نم ان الموصوفیة اذا کانت متغایرة لاحد المنتسبین یکون بینهما
موصوفیة اخری فیتسلسل وانما یلزم ذلک ان لو کانت محمولة علیه وهو کذا فی شرح الابهری وفی تقریر الشارح الشریف اشارة الی دفع الاول والثالث
واما الثانی فیجیء فی المتن فلذلک ترکه الشارح الشریف کما لا یخفی فلیتامل
یعقوب باشا

لان

لان الموصوفیة لیست عدمیة لانه نقیض اللاموصوفیة وتذکیر الضمیر بالنظر الی الخبر
وهی ای اللاموصوفیة عدمیة لصدقها علی المعدوم فان المعدومات لا تتصف
بالالوان والحرکات فالموصوفیة ثبوتیة والا ارتفع النقیضان اعنی الموصوفیة و
اللاموصوفیة اذ لا ثبوت لشیء منهما ولا وجودیة والا ای وان کانت
الموصوفیة وجودیة فاما نفسهما ای نفس الموصوف والصفة فلا یعقلان دونها
وهو ظاهر البطلان وکذا الحال اذا کانت الموصوفیة جزءا لهما او غیرهما یعنی به کانت
خارجا عنهما قائما بهما فلهما ح موصوفیة بها ای بتلک الموصوفیة القائمة بهما فننقل
الکلام الی الموصوفیة الثانیة فانها یکون ایضا وجودیة قائمة بطرفیها فهناک موصوفیة
ثالثة فیتسلسل الموصوفیات الی ما لا یتناهی وهو باطل واذا لم یکن الموصوفیة
عدمیة ولا وجودیة فلا یمکن اعتبارها بین الموضوع والمحمول اعتبارا صحیحا فلا یکون
ح للجزء الثبوتی من قولنا الشیء اما ان یکون ولا یکون معنی صحیح وهو باطل قطعا
فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به ای بتعین الحجة فی الجزء السلبی
الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة علی ان اجلی البدیهیات لیس بیقینی ان القائل
الواسطة المسماة بالحال ثابتة بینهما ای بین الموجود والمعدوم لما سیاتی بحثه
فی الموقف الثانی واذا اثبتها قوم بلغوا فی الکثرة الی حد یقوم الحجة بقولهم ونفاها
الاکثرون وادعوا ان البدیهة شاهدة بالانحصار فی الموجود والمعدوم فاحد
الفریقین اشتبه علیه البدیهی وغیره فان الانحصار فیهما ان کان بدیهیا فقد اشتبه
علی الفرقة الاولی البدیهی بغیره والا فقد اشتبه علی الاکثرین ما لیس بدیهیا بالبدیهی
وحیث جاز الاشتباه فیه فلا ثقة به بل ولا ثقة من البدیهیات لجواز کونها من
المشتبهات فیثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشیء اما ان یکون او لا یکون
لیس بیقینی فلا یکون غیره ایضا یقینیا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه
الرابع عن قریب فلذلک ترکه واشار اجوبة الوجوه الثلثة فقال والجواب
ان المتصور مفهوم المعدوم وذلک المعدوم وقع هناک محمولا فیراد به مفهومه ای
مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم علی انه ترکیب تقییدی لا ان
ای لیس مفهوم المعدوم ان ثمة ذاتا ثبت له العدم فی نفس الامر والا اقتضی
مفهوم المعدوم تحقق ذات فی نفس الامر متصفة بالعدم فیها وانه باطل
وهو ای مفهوم المعدوم هو المتمیز لکونه متصورا ولکونه محکوما بالانفصال بینه و
بین الموجود وهو الثابت لکونه متمیزا وهذا الذی ذکره جواب عن الوجهین
الاولین وتوضیحه ان یقال ان اردتم بما ذکرتم فی الوجه الاول من ان اجلی البدیهیات
یتوقف علی تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه علی تصور مفهوم
المعدوم فهو مسلم ویلزم ح ان یکون ما صدق علیه مفهوم المعدوم ممیزا وثابتا

فى الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم
المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكر فى الوجه الثانى من اجلى البديهيات تقتضى
تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون
ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق
كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فههنا
عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشئ
قسيما له انما يلزم هذا اى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم العدم
المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه
والحمل اى حمل الموجود على السواد انما يصح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير
لمفهوم الموجود والاتحاد هوية اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما
فى قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق
الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا
فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله فهو فى
نفسه معدوم لنا اعتمادا على ما سيجئ من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة
ولا معدومة فليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى
طرف النفى من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما قررناه لك
ههناك او مما مر فى جواب الوجهين الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما سلفناه
من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا
اعنى قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى الشق الاول من الترديد
الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثانى فى هذا
الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان
والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج كالامتناع ونقيضه كاللاامتناع
اذ لا وجود لها فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى
محالا انما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو باعتبار الوجود فى الخارج
وستعاد انت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق يتعلق به
اى بهذا التحقيق زيدلك الى الجواب التفصيلى فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا
جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين فى البديهيات فقد انا نجزم بالعاديات
التى جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات التى هى البديهيات سواء لا فرق بينهما
بعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات
فمنها اى من العاديات المجزوم بها ان هذا الشيخ الذى رايناه الآن على هيئة
الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج

فانه يجوز على الوجود المطلق ما يجوز على الوجودات الخاصة من حيث هى موجودة ولا معدومة
وقد علم جواب الدليل الاول فى هذا الشق ان المنع الوارد عليه بنفى الكلام المحصل
بل الحق انه اولى لانه قد بطل بما سلفه
بالجزم الكلى بنفس الواسطة

يعنى بالجزم الى التواتر وعلاوه هو

وكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبى اى تحرك ونشا الى ان شاخ
بعد الشباب والكهولة ومنها ان اوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا
فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسة ولا احجاره اى ولم ينقلب احجار
البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذى رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت
رجلى الآن ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطابى بما يطابقه حين فاهم
لما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا فى هذه القضايا
التى ذكرناها لم نجدها مما يجوز الجزم بها لمكان الاحتمال اى احتمال الخطاء قائما فى الكل اى
كل هذه القضايا باتفاق الفضلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اى كل الاشياء
عندهم الى القادر المختار فلعله اوجد اى اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك
اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة جدا الممكنة فى حد
ذواتها قطعا وعموم القدرة بجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما
عند الحكماء فاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها
فلعله حدث شكل اى وضع غريب فلكى لم يقع فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه
لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا فى الالوف من السنين كثيرة جدا بحيث
لا يفى بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما
نفصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى
تبديل صورة الملك فانا نجزم بان ابى هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التى نراها ليست
جبريل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اى تجوزون ما ذكر من كون ابى او الذبابة جبريل اذ
نقلتم انه كان يظهر جبريل تارة فى صورة دحية الكلبى وكان له اخرى دوى كدوى الذباب
والجواب ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات لا ينافى الجزم بالوقوع
اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا كما
فى بعض المحسوسات فانا نجزم بهذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الآن جزما
لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم بالعاديات واقع موقعه
وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى
فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك فى تعريف العلم الشبهة
الثالثة لمنكرى البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير فى الاعتقادات
فقوى القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يتلذذ به وضعيف القلب
يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها
ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاده برهة من الزمان ونشا
عليه فانه يجد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وان كان باطلا
وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل فى الكل اى كل

اتى من طرفه هو

ما حكمت به لمزاج او عادة عامين بجميع الافراد الانسان المنفقين في البديهيات
فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لانا لو نحن
نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا
الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول
لانم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا يشعر ببعض من الهيئات
المزاجية او العادية فكيف يفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم
امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا ترى
ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرضه خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت
ملكة مستقرة لا يزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها
والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات
وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا
البديهية كذلك اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد
من الجزء ليس مما للامزجة او للعادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة
المنكرة الاحكام البديهية فقط قولهم قد يزاوله العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض
دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث يعجز عن القدح فيهما وما هو اي العجز عن القدح
فيهما الا للجزم بمقدماتهما مع ان احديهما اي تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة
في صحة الدليلين خطاء قطعا والا اي وان لم يكن احديهما خطاء بل كانت باسرها
صوابا اجتمع النقيضان في الواقع بصحة الدليلين ح واذا كان احديهما خطاء مع جزم
بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لانم العجز عن القدح ثمة
فان ذلك العجز لا بد وم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين
عن كثب اي قرب قلنا نحن نبين العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي الجزم في آن
بما لا يجوز الجزم به كاف في دفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات
ذينك الدليلين المتعارضين بديهة ان البديهي ما يجزم له بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة
بينهما فيتوقف البديهي على تجريدهما اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم
وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اي في تجريد الطرفين وتعلقهما
على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء
الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد اطرافها على ما
حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل اونة اي ازمنة متطاولة ونجزم
لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك
تنقل المذاهب المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم منها ببطلانه و
بالعكس فيجاز مثله في الكل اي كل ما جزم من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة

السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبه فيها
البديهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء
البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها
وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من
تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن
والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بداهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء
واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد يكون
كاذبة وقد يكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله
الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم
بديهي وهما اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء
الضرورة فيه بضرورة اخرى في انه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح
احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركة يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء
فلا بد بالضرورة في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فهو اي فذلك
المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله
الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما
بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب امر ضروري ومع هذا الاستناد
لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا نمتنع
بالبديهة رؤية اعمى الصين في ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية
ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل
وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن
كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا
الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة يشهد به بديهة
العقل وانكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة
آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل
موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة يشهد بان ما لا يختص بجهة ولا
يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي
اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم
وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام
اي انتهاء كل واحد منها الى ملأ او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا
من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلة بقدم الزمان قالوا لا نعقل تقدم
عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان

معدوما والقائلين بحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم في هذا الحكم
ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا الاحدوث
لشيء الا عن شيء اخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث
الشيء لا من شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها
بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا بمرجح وجوزه
المسلمون من القادر المختار فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الاخر بلا مرجح
يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل لالمه ولذته اي مدركهما بذاته وقال
الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حل
فيه تلك القوى الة له اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية
اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه
وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس
ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها
الانسان بالحقيقة الحادية عشرة للاشعرية قالوا الممتنع بالبديهة الفعل من نائم او معدوم
وجوزه المعتزلة توليدا وجوابهما اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب
الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته
اونه بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه بخلل في تجريد طرفيه
وتعقلها على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت
وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك
اوردها الامام الرازي في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيهما
سلمناه لكن الاول قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات
وقد اجيب عنها اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك
القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل وهي اي
بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما ينتج نقايضها اي نقايض الاحكام
الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف عنه وهما ينتجان نقيض ما حكمت
بها من ان الميت يخاف عنه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان
بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقايض هذه القضايا الذي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم
بالبديهيات وتصحيحها على هذا الدليل يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل
عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت
فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج
نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق
بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتبين انه لا ينتج نقيضه اي ما لم يتبين ان

ذلك

ذلك البديهي ليس من مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غاية
عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية و
قد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية
وهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات
لكانت قادحة في انفسها وردّ بانا لم نقصد بايراد الشبهة ابطال البديهيات
باليقيني بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال المقصود حاصل ثم
انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها
عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفوا عن الشوائب ولا يحصل الوثوق
بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبهة وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر
الدقيق فلا ينبغي البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم
بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضا
فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه
وان لم تجيبوا عنها اي الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك
بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس
يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين
عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل
في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة
الرابعة المنكرون لهما اي للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا
دليل الفريقين يبطلهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان
اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير الضرورة والنظر وامثلهم اي
افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين
تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم اخر وليس ذلك الحاكم
هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شيء نحكم به سوى الضرورة
والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم قطعتم بشبهتكم ببطلان الحسيات
والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا
كلامنا لا يفيدنا جزما قطعا بذلك البطلان او الوجوب فيتناقض في نفسه كما توهمتم
بل يفيدنا شكا فانا شاك في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك
ايضا انا شاك وهلم جرا فلا ينتهي الحال الى قطع بشيء اصلا فيتم مقصودنا بلا
تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم
جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة

شئ ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء
وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شئ ما
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب
والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة
تقاومها وير وعليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه
فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق
الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث
كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس
الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شئ بحجج واحتجوا على ذلك
بان الصفراوي يجد السكر في فيه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك
مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه
الطرائق الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب
بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا
اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف
معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة
والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة
المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة
الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان المعتبران
في المناظرة فالاشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم ومحصل
لغرضهم كما قرره في قولهم ان اجبتم عنها الخ بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم
ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في
انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء
او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا واصلوا
نارا او يعترفوا اي الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين
اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول
الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه
الشبهة ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ
منها اذا لاح لهم في بادي رايهم **المرصد الخامس** في النظر اذ به يحصل المطلوب
الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد
المقصد الاول في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به
علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة السؤال الاول ان الظن ينقسم الى

مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريفه للنظر ان يكون
الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال ولا يطلبه عاقل فاذا
المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا وح يكون قوله
او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا
استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون
وعدمها فان المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات
العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن
الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة
فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا
الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد
الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التي هي الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة
هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي بان له اي
للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى
الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر احدهما يعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خاصة
في تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب علم فان افادة العلم
خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فيجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير
واجب وفساده ظاهر بخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التي اكتفى
بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة
بما ذكره واما الاكتفاء بذكر احدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة
السؤال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي
في تحديد النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان
تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمي والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين
خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما عداه وقد تورد هذا السؤال الثالث في هذا الموضع
وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو
اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه اي كون
او في الحد والتي ذكرت فيها للترديد بل هو للتقسيم اي ايا ما كان من القسمين المذكورين
في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله اي المراد بأو ان قسما من المحدود وحده هذا
وهو انه الفكر الذي يطلب به علم وقسما اخر منه حده ذاك وهو انه الفكر الذي يطلب
به غلبة ظن فهو في الحقيقة حدان لقسمية المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المشتركين
في ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او
التشكيك لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة اليه

اذ ما في الحد معنى عنه فانه يكفي ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب
ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخييلية اي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا
لما قيل حتى ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات
تسمى تخيلا كيف كانت اي سواء طلب بها علم او لم يطلب قال امام الحرمين في
الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث
النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي
من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخييلية ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز
والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل
يحصلها ويميزها الا ترى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه
ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب
قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بناء لاتحاد مدلوليهما وما بعده
هو الحد لهما وفيه تحمل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة
في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر
من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي
تعريف الشامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور
سواء كان في مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وله اي وللنظر
تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة
على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات
قالوا النظر هو ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى آخر وعليه اشكالان احدهما
انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل
وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده لكونه
اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نزرا قليلا خداجا ناقصا كما قال له
ابن سينا لا يشفي عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده
التامة والناقصة قيل استعمالها اكثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة
من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال
منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء
له مشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل
يخرجه عن كونه حدا اذ لا يجوز الحد ان قص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم
انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا
فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى بسيط يستلزم
الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى القرينة الا انه لا ينضبط انضباط التعريف

بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا
حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا التحقيق ما نقله عن ابن سينا ومنهم من استصعب
الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اي الحد
المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب
تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب
ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتادي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد
بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة
ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم
على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال ان الظن كما
يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات
فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول
سائر التصديقات ونقول لكن في تعريف النظر على هذا مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه
في التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده
لتحصيل غيره هذا واما من يراه اي النظر مجرد التوجه الى المطلوب لادراكه بناء على ان
المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا
في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن
عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق
العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان
الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته
وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف
على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل
عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم
وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ونحن نقول لا شبهة في ان كل مجهول
لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك
ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك
من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب
فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد
ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد
المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان
يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك
حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها

اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها
المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول
هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركات في الكيفيات النفسانية
واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة
بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب
ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات
وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر
بترتيب التصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع
الكسب في التصورات **المقصد الثاني** انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي
الى المطلوب وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان
عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما
كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب المعلوم بحيث يؤدي الى هيئة
مخصوصة للتادي الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك
العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي
بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب
قطعا بالصحة في نفسه اعني تاديه الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب
مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما
فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحة اي صحة النظر بمعنى تاديه الى
المطلوب بصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في
موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع
الخاصة مثلا خاصة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة
للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من
رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين
مجتمعتين وفساده بفسادهما معا او فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه
اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف
بما هو من صفات البيان فلذلك حققه وقال تحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيات
يعني الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات
فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فان الشكل
الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط اقل واكثر وثانيهما بحسب
المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب
مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة

في

في الكثرة والقلة واقل وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او
يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت
ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف بحسب
المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء و
الخفاء وقد يكون نظرية منتهية الى ضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف
بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه وذلك الذي
ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او للمعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف
النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان
هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا ثبت
له اي لا دليل له يدل على ثبوته **المقصد الثالث** النظر الصحيح المشتمل على شرائطه
بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل
انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع
ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم
فيكون المدعى موجبة جزئية قال في الملخص الفكر المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى
الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا
العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قليل جدوا لان المقصود
الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة
الصادرة عنا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا
يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت
ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه الجزئي يقينا وقال الامدي كل نظر صحيح بحسب مادته
وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات
الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد العلم اي مناف له كالموت والنوم
والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها
مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات
فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار
التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة
النظر الذي يدعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن
مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث
العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم
بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة
العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب

هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ
معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا
لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون
لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا
مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا
فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي
كون النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما
ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور
ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه وانه اي احتماله للنقيض
ينفي بديهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر
اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه
تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة
انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في
نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق
لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك
اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب هذه الشبهة طائفة منهم
الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف
فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم
فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك الاختلاف
الواقع منهم ههنا انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي وتعسر في
تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم
فلما لم يجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر
في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين
قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد
وجه قلنا لم بل ذلك التفاوت اما للالف والاستئناس بذلك القول لوروده
على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك
ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين
انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية
فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه فيمكن اثباته به وذلك
يستلزم ان يعلم حين ما لم يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون
حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال

وهو

وهو تناقض قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع
نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات
كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة
كما لخصناها والجواب انه اي امام الحرمين انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا
للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار
وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه
وان اوهمه العبارة انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على خلاف
التحرير بمشخصة اي قضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر نقول
النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق
قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا
معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة
والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية
لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه
مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم
مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة
الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المط وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع
واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان
بديهيتان اذا نظرنا فيهما افاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا
النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور
الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم ح
الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية المشخصة
ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من ان الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون
الكلية والمهملة بل يكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية
والمهملة فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين
بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا ما كما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار
ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون
تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية والمهملة ضرورية بل نظرية
موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة
على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بالحكم على جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك
الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد

موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم
ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما
يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل
ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز
الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس
الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون
حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات
الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي
فكن على بصيرة ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان
ضروريا لم يخالف فيه اكثر العقلاء وهذا الجميع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء بحكم بديهي
بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا يلزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم
به انه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها و
هذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض
على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا
للعلم فله ان يختار ان النظر الخاص يفيد الظن لعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم
فلا تناقض والمنكرون طوائف سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة المنكرين
باسرهم وما سياتي من الشبه مخصوص لقوم قوم والصواب ان اشتراك
شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية
الاترى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان هذه الشبهة في قوة اولى
الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما
سواء وهما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان
الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على
تدقيق وتحقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا
اي زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى
سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان القائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم
سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم
وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي باطل اذ قد
يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك ينتقل المذاهب
ولانها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض
باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج
الى نظر اخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث

واما

واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق وهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها
من نظر اخر يفيدها ويتسلسل اذ ننقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الاخر
ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما
لا نهاية فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا بالضرورة ولا بالنظر العلم
بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك
معلوم فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر
اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك
النظر او الما وغما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن
علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا
صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما
وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه
نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون
العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري قال لا تسلسل
لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا
العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر فقد اشتبه عليه الضروري
الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معا لانا
متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه الى حكم اخر بالوجدان وح
لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا ينتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر
للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري
قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن اخر قلنا لا نم
انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان
يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في
المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان
بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم
في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بان لا يجب في الانتاج
اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك
يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل
هو اي التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي
التوجهين الى المقدمتين وملاحظتها القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين
والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما

عند النفس بان تلاحظ احديهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى
بلا فصل تمتخضران معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا دفعة كما في الشرطية فليس ممتنعا
وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا
حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده ففي حال التحديق
الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت بصيرتك
مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت
الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة
الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ
معه اى مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب
اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم
عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا
وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما
ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر اخر يفيده وهو اى ذلك النظر الاخر ايضا يحتمل
لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس
ضروريا بل نظري محتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر
على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بعدم المعارض
يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود
النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح
القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر و
انكشاف المعارض بعده ممنوع بل هو اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف
عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي العلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما
علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب
منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد
انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية الجزم بانها
حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه
معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا ترى الى قوله
فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح
في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم
العلم بالمنظور فيه او لا والاول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له لكن عدم العلم
بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سبق والثاني وهو ان لا يستلزم
النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو عندنا

او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما اذا تمت
الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني النظر
علة موجبة له اى للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما
في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم
العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب
بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل
بان النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها
غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المطلوب عند حصوله من غيره
بتصور طرفيه فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع
فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة
والاتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان
توقفت على العلم بدلالته عليه اى على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل
على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمتضايفين
فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر والا وان لم يتوقف
افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول
وان لم يعتبر فيه ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته
على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف
افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه
دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه
اى وجه الدلالة الامر الذي بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو
متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي منتسب
الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة النظر للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة
العالم على الصانع هو الحدوث والامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر
وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع اما دلالته عليه بالفعل
فمتوقفة على النظر وح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة
العلم بعده اى بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف
به بذلك العلم لكونه غير مقدور وحينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه
في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اى قبح التكليف بالعلم الحاصل
بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله سبحانه او لا يجب فيجوز
انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه بجزومها بها وهو المطلوب عندنا قلنا هو واجب
الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كما

ذكره الامدي وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع
منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى
ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي
من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الاتي المقدورية وما يتبعها
فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور
طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما
بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك
النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدور للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا
ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه
من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين
الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة
الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه
او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط
بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز طرو ضد العلم بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم
او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو
الضد كما او ما نا عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا عقيبه
ضد للعلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر وافيا في
الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا استدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا
لموجبه اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر
او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ح من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت
الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء الموجب المستفاد
منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد
واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم
دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها
او لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع اي
يستدل منه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي
لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم و
نظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه ام لا و
ذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على الوجه الدلالة بالفعل
وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة

العاشرة

العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا
لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما
في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل
للعلم فاذا ما اذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا
علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين
بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القاطعة
وبترتيبها المفضي الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل
مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل
فان ذلك التمييز بالركون الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون
على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة
ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات مختلفة بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في
القطعيات ميزت البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في عوارضه الطائفة
الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات و
الحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون
الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ
بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين
الاول ان الحقايق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا يتصور لا بالضرورة وهو ظاهر
ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد
وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم
بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نم انها لا يتصور حقايقها
قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء
او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال
من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي
للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه
يلزمكم في الظن لانه ايضا تصديق متوقف على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في
الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان
واولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا
وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل
من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق احوالها من كونها عرضا وجوهرا
مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر
الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة

المنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال
في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار
الناظرون العقلاء فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك
اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيها العلم
وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نم
ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على العسر
اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك
الكثرة لجواز ان يكون معلومة لصحة بعض الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما
ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل
جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة
قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات
عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي اخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه
في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبره عن الله تعالى
بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه
بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه
الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر وتسلسل
واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية يقتضي كمال عقله
واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي و
المعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة
لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة استحضارا مرتبا كما في الاقيسة الكاملة
حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال
من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة
نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر
لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع
وصفاته يستلزم العلم بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة
ولا يحصل به الايمان في الدنيا كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى
قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان
كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد

عليه ذلك المعتقد الذي ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هذه الامة على
حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه
متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت
دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد
عليهم لهم اي للملاحدة وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة
لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت
العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع
لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة فيترتب عليها عقائد باطلة
وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد
نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك صحيح النظر وفاسده وهو مسلم
الثاني ترى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكفي فيها الظن كالنحو
والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم وكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا
الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل
عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم

المقصد الرابع

في كيفية افادة
النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها اربعة مبنية على اصول مختلفة الاول
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة انما ذهب
الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة
وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين
الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري
بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد
الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الاحوال واذا تكرر صدور فعل منه وكان
دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة
او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى
فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب
المعتزلة انه اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث
مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم
كما سياتي ان توجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت
لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثاني بالتوليد والنظر
فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور

فيه وطريق الرد على المعتزلة ماسياتى فى ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدا كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكير لعلة فارقة لا يوجد فى ابتداء النظر هى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ماذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اى وان لم يصح ماذكرناه من عدم مقدورية التذكير منعنا الحكم الذى هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمه اى فى التذكير فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولد لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اى قياس الاصحاب قياس مركب يعنى مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع فى الفرع ومنع وجود الحكم فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب اخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد فان المبدا الذى يستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستعد عنه اى ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدا وجوبا اى لزوما عقليا وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازى وهو انه يعنى العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ الامام هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بانهما ارادا بهما الوجوب العادى دون العقلى اما وجوبه عقلا فانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما

يحتاج

يحتاج اليه من بيانا تها واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته تعالى لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اى ومع القول بانه لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وح يكون النظر صادرا بايجاد الله وموجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه

المقصد الخامس

شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران الاول وجودى وهو وجود العقل الذى هو مناط التكليف وسياق تفسيره الثانى عدمى وهو عدم ضده اى ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد الادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه اخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به اعنى الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه عن الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذى هو شرط النظر عند ابى هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا يقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا اخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى يعنى ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى عليه وهو اى هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد فيه العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر فى الدليل

وستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر
في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته
من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من
جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المط لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما
اذا نظر في العالم باعتبار صغره وكبره وطوله او قصره **المقصد السادس** النظر
في معرفة الله تعالى اي لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما
معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب
النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة
العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجود النظر المودي الى المعرفة مسلكان
الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب
قال عليه السلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك
غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر
غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد
في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك
في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير
الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد
من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف
على امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبداء
نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك
بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله فرع افادة
النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بما علم وقد مر الاشكال
عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة
قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان
معرفته تعالى لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب
الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو

تحصيل

تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل
فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو الضابط قلنا المقدمة الثانية
القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب
او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب
المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع
منهم على وجوبها عادة كعلى اي كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة
في ان واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة
مثلا ثم بين الجامع بقوله من توفير الدواعي الى انعقاد الشريعة ومعرفة احكامها
وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد او
كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة
داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا
يصح ان يتمسك به وانما يمتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق
الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد
منهم اما لخموله او لو قوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي
كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده
لا مجرد قول يفوه به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الاخر بفتح الخاء
او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الاحاد لا يفيد
في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان
الاسلامية من وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل
القاطع على الظني الخامس ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس
بحجة لجواز الخطأ على كل اي كل واحد من المجتهدين فلذا يجوز الخطأ على الكل من حيث
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطأ الصادر عن احدهم على انفراده
الى الخطأ الصادر من واحد اخر وهكذا الى ان يشملهم الخطأ باسرهم لا يوجب الصواب
بل يوجب كون الكل على الخطأ قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين
فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها
ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير
حكميهما فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما احتمال
انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة
من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع
واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة واهل ساير الاعصار الى عصرنا

هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستقدار عن الدلائل
الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية جهدهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تعين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز
ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غاية اي غاية ما في الباب انهم
قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة
عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها
على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك
او ندعي انه اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه
اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على
وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض
كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب
المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه
التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا الحصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا
هممهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل
لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم
قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق
الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر
والطاعة يفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر
فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم قلنا
كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده
لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر
بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل
المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه انه من الله فيكون حقا
او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال
في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى
عقائد باطلة فلابد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد به مقدور لنا من طرق
المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا
او قلنا نخصه اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك
بان لا يكون متمكنا الآمنه كجمهور الناس اذ من عرف الله بغيره من الطرق

النادرة

الى درة التي توصل الى معرفة لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل
الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي بينتموه عليه منقوض بعدم
المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف على النظر توقف ايضا على عدمها
لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس
يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا
قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب الا به مقدورة و
الوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب
عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول ان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا
للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها
كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت
اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم
وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس
الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد
بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف
وجوبه على وجوب مقدمته وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او مترتب عليه
ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير
مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد سبب
المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر
بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو
السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور يقينا
اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اي
مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة
لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته
فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى
السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان
الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ايجابه ان يكون ايجابا للمقدمة
وقد يجاب عنه بانه اي العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك
الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا

مطلقا وهو ضعيف اذ المح ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف
بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها
بل كان من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا
لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن
واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا
تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المح هو ان يكلف بالشيء مع عدم التكليف بعدم
مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان
يقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظ مع
متعلقة بالوجوب المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب
بسياق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه
ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله
العقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه
وسلم والصحابة الاشتغال به اي بالنظر فما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به
لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة رد لما وردت في الحديث وهو انه قال صلى الله عليه وسلم
من احدث في ديننا ما ليس فيه فهو رد اي مردود وجداقلنا ما ذكرتم من عدم النقل
مم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها
مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي صلى الله عليه وسلم ويوردون عليه الشبه
والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله في حقهم بل هم قوم
خصمون وكان النبي صلى الله عليه وسلم يجيبهم بالايات الظاهرة والدلائل الباهرة
والقرآن مملو منه اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقايد الدينية
واثباتها عند الخصم وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب
الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدا خلقة الانسان واشار
الى شبهة المنكرين للايمان وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير حية
واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا هو الذي عول
عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم
الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى
شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين
احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن

اجزاء

اجزاء بدن اخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني
ان اجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة يستدعي رطوبة البدن اشار الى
جواب الاول بانه عليم لكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب
الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان
يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان
لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع
يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب
الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه
السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم
في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان القادر
على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات
الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال
ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم
يعني الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا
فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء
النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المفتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض
لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا
بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله
بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها
في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع لنا
بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ
العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه اربا عا هي العبادات والمبايعات والمناكحات
والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اي في اقسامه
ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة
في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع
بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما
فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا دخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد

اكر فى الكشاف وتفسير القاضى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فى جواب الزبعرى بل هم عبدوا الشياطين التى امرتهم
بذلك وصرح الطيبى فى حواشيه بان ما عامة
فليتامل يعقوب پاشا

ابدار المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة هذا اشارة الى ان قوله نعم الى اخره منع الكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب ان الكلام ادعيت ان النبى واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها يعنى ثانى وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر روى انه صلى الله عليه وسلم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهى الوارد فى حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وارادة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع فى كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال لى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على رضى الله عنه املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اى ثالث وجوه المعارضة قوله عليه السلام عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اى لا نم صحته اذ لم يوجد فى الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى رحمه فانه روى ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة

على تقدير صحته فربما يلزم مخالفة على نهى الرسول عليه السلام
كما لا يخفى وحمل جداله على الوقوع قبل النهى لا يناسب تقرير
الجواب كما لا يخفى فليتامل

ويمكن توجيه بان تقديم قوله والنظر غير الجدل انسب بقانون
التوجيه فليتامل

قال

قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التى هى معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهى الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا فى اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اى يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والايات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك خوف وهو اى الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكره وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عنهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر فان الاكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نم انه اى العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اى الخوف اذ قد يخطى فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف ح اكثر لاحتمال الخطاء فيه اى فى عرفانه تعالى احسن حالا قطعا من الموض عنه بالكلية لانا نقول ذلك مم لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذى هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلوص من فطانة بترا الا ترى الى قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا فى انه يجب النظر او العرفان لا يجب عقلا بل فى انه لا يجب شئ عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

فيه ان يحتمل ان يعتقد الاول الى سبعة من النفى فبعد الاخبار
بان سمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما جوز ونظر واخطاء
جزم بالنفى يلزم ان لفظ الواجب لا يندفع خوفه كما قيل
وجوابه لا يخفى على الناظر فتدبر

لا يخفى ان عدم تخلصه فى الاخرة وسيخفانه النعمة يسبب تفسا الام
لا ريب فى زوال الخوف ان يكسب حصول الجزم بانه لا يؤاخذ
عليه ولو كان ذلك جهلا مركبا والمقصود زوال الخوف عن نفسه
الذى هو الضرر عاجلا فلا ورود عليه قطعا كذا قيل وجوابه
يعرف بادنى العارف فليتامل

الكلام للمسلمين من يقول بالعقليين ويجوز العفو ومن يقال على الاه
ان نفي التعذيب لا يستلزم نفي الاستحقاق لجواز العفو ويكون
المقصود ان التعذيب العقلي مرتب على ترك الواجب
بعد البعثة واما الاستحقاق قبل البعثة
ممنوع عنه فليتامل

نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم
الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل
البعثة وهو من لوازم الوجوب لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان
الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب
عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات
ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو بط بالاية لا يقال المراد بالرسول في الاية
الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الاية ما كنا معذبين بترك
الواجبات العقلية لانا نقول كل احد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب
بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وح لا يجوز صرف الكلام اليه
الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب
النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته
من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر على
فان ما ليس بواجب على لا اقدم عليه ولا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي
اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري
فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الاخر وهو محال ويكون هذا
كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى افحامه والجواب عنه بوجهين الاول
النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي
الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان
مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة
بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة
واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف
ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر
مطلقا ووجوبه على الاخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي
من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له للمكلف مقدمات ينساق
ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم
بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا
من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري
القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا
وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع اليه اي النبي و
كلامه الذي اراد تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت

بعد

بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه
الثاني في الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا
هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب
موقوف على الوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب
في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم
بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته
جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان
لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع
في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه
او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من
لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو
التمكن من العلم به لا العلم به وهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال
قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر بط لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر
لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه قد اختلف في
اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه
معرفة الله اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب
من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها في معرفة الله سبحانه لانه واجب
اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاد ابي اسحق
الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه
فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي
واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري
مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد
الاول اي اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب
مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم
دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا
فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق لسياق الكلام بشموله المذاهب الثلثة المعتبرة
الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن
توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار اخر ويلزم التس لكن كون
الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالقصد الاول وهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل
العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات

كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اى اول الواجبات الشك
لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود
النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان
حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم
الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر
لتحصيل العلم ورد قول ابى هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور
فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا
مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابى هاشم والعلم مقدور
عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم كونه غير مقدور وقال الآمدي
والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه
مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر فيزول الشك وانت
خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذى يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر
هو ابتداء الشك لا دوامه الثانى هو الصواب فى الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده
مقيد بالشك على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما
ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس فى الصانع
ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها
ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول
النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا
فرع ان قلنا الواجب النظر الاول النظر فمن امكنه زمان يسع للنظر التام والتوصل
به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر فى ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص
بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذى
مات فى صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع
فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا
واما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه
لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة
تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فى ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم
يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى
ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد
يقال فى هذا التخصيص ايماء الى انه المختار عنده فان القصد الى النظر من تتمته كيف
ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد
مسبوقا بقصد آخر المقصد الثانى الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور

فيه فقد اختلفوا فى النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الذى لا يطابق
المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا
سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم
غنى عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار
عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة
الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور
انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده
واستلزمه لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك
والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم والا اى
وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم
فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة فى النظر الصحيح والمبطل
لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اى النظر الفاسد
للجهل اعتقادها اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده
الجهل واثبته اى المذهب الثانى وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر
الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اى ليس له فى نفس الامر ما لاجله يستلزمه
وان كان قد يجلبه اتفاقا كما فى المثال الذى اورده الرازى بيانه ان النظر الصحيح
انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها
يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور
فيه مع المطلوب على صفتين فى ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس
للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها
نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها
اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ
فيه الا ترى انه اذا ظهر خطاؤه فى اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر
الصحيح توقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب لرابطة بينهما فى نفس
الامر بحسب ذاتهما فاستلزم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر
الفاسد مع الجهل اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد مع الجهل رابطة ذاتية
مع قطع ما عليه المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها
الاعتقاد بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء اى بان
النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتنقيح الذى قدمناه وقول
الامام الرازى فى المثال الذى اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد
تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس الشأن من اتى بالنظر الفاسد

فيه في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة بل ربما
لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان
جاهلا له بعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح
اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور
فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك
نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات
لم يكن هناك ايضا نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب لتصديقات غير مطابقة
وليس لوح تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين
القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق
بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في
استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاول دون الثانية وذلك
لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه
الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة
مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك
ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات
بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتاتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فنقول
مثلا العالم دليل الصانع دله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر
لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف
الدوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها
مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل
لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده
لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وثالثها
ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه
بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل
فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه
اياه مطلقا فكلا كيف وقد تبين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات
الكاذبة والا وان لم يكن الفساد عن المادة فقط بل كان من الصورة فقط او
منهما فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فقدت صورتها شروطا
كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا

المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة
النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان

هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا ظنه
كونها حاملا الا الذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي
هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها
عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا
لافادة النظر للعلم لان العلم ان هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين
مرتبطة بالاخرى تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم
اي بان هذا مندرج في ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي
وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها اي الى المقدمات لا جزء مرتبة معها
ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول
العلم بالمطلوب والجواب لا نم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى
بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة
فانه قال بهذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم
ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب
فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون
التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا
وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج
فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما
للنتيجة بين جلي وانتاج الاخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول
قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا
بدليل او تنبيه وفيه نظر لان اختلاف اللوازم في الاشكال قد يكون انتاجها
لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان
الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا
فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما
عكس اللازم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا
جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف
الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين
امرين اخرين او بين احدهما وامر اخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا
بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي
فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول
المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهائها الكسبيات
الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة

عارضة لها اي صورة للنظم كامر وان اراد امرا اخر وراءه اي وراء الاجتماع
المذكورة فممنوع اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول
الى امر اخر والحاصل انه لابد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان يكون
لها نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة
فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها
وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما
عند ملاحظتهما على الترتيب اللايق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل
الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن **المقصد العاشر** قد اختلف
في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل تغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي
هنا دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة
بينهما متاخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا
ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل لما نقول العالم يدل على الصانع لحدوثه او لامكانه
فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال
اخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغاير الدليل بل قد يدل الشيء
على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب
ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره ولزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك
الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود
الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة تغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة
ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى و
الصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمه امر ثالث غير
العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمه امر ثالث هو غير
الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء
لا هو ولا غيره كما سياتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة
صفة للدليل وستوقف عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع
الموصوف قال الامام قد تحصل هذه المسئلة انما يجري فيما بين المتكلمين
عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده فيقولون لا يجوز ان يكون
وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل
في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه
الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان
والحدوث **المرصد الثاني** في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو
الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد **الاول** في تحديده وتقسيمه

الى

الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب عبر
الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر
بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في
نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول
المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا
فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب
وح يلزم تناوله للمقدمات اذا لم يوجد معه ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب
التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المطلوب
الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا يسمى طريقه الذي يمكن
ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المطلوب تصديقا يسمى طريقه دليلا
وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل
الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود
الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة ويخص الدليل ايضا مع تخصيص
الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى
هذا برهانا انيا ويسمى حكمه وهو ما يستدل فيه من العلة الى المعلول تعليلا و
برهانا لميا **المقصد الثاني** المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته
طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون
الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء
او كان اخفى منه لم يكن قبله معلوما فلا تعرف هذا تفريع على كونه اجلى ان لا يعرف الشيء
بما لا تعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة
ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة
او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج
والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط اخر
للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل التمييز اذ لولاه اي
لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه
فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق
على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما
مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون
بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق
مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع
ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام

تميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان
المساوات شرط بجوده الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخل
عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد
ان يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا
لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس بشرط له لان التصورات
المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون
بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة
شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه في المعرف
من مميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما
وعلى التقدير فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس
القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريبين واما رسم تام
مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل
وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما
رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام
عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه
حدا تاما وناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما
عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد
بهما اذ لم يقع اجزاء الشيء وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة
لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والآ اي وان لم يكن
له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا
امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان
اخران من التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم
كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة
وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت
تلك المشابهة مفيدة للتميز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما
ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والآ اي وان لم يكن تلك
المشابهة مفيدة للتميز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على
حدة ولما كان انسب بالعقول القاصرة بالاشبه اكثر شاع في مخاطبات
المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة
على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد
وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له

لفظ

اي فان المعرف وان ... ولا يحل ... المميز لا بد ان يكون ... التعريف
جزا كالاجر الظاهر ... الاجهر ... بالجواز ... تامل
بالفصل وحده وبالخاصة وحدها

فيه ان المركب من جميع الذاتيات والعرضيات يصدق
عليه ان فيه مميزا ذاتيا ومميزا عرضيا فيكون خارجا ... رسم
يقال يصدق عليه ان فيه مميزا ذاتيا وليس بحد بل ...
مركب تام ... الحد التام كما قد ... واعتبر اجتماعا
بان المراد هو المميز الذاتي فقط ... والا سمي رسما ...
ما يكون مميزا غير ذاتي ... المثال ... ولكن سوق
ان هذا الرسم يكون متروك ... الجواب كما لا يخفى ... تامل
الكلام لا يلائم ...

اي لا مع الجنس والعرض العام ليدخل فيه فصل الماهية المركبة
من الامرين المتساويين ... لجميع اجزائها
فصل لها فان عرفته بها يصدق ان يقال انها عرفت
بالفصل وحده ... تامل

لفظ الغضنفر من بين سائر اسماء المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع
بازائه فماله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه
الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر
مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به
تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به
تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم
فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس
مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك
له رسما اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب
الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما
بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال
مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا
والا كان مصدقا لا مصورا بل اريد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك اليه ما عرفته
بوجه ما ثم شرع في تصوره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا
يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب
لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له
او ان ناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا
اريد دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل
في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح
من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم
اتحاد وجود العلم المتعلق بها فقد اعترف ببطلان حده وفساد نفسه والا فلا
ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني
بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة
اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا
تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه يقدم
في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد له مخصص اياه
فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام تحصيل لجزئه الصوري
حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج
عن اجزاء الماهية المنحصر في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية
التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما
يختلف بالقياس الى الشارحين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم

وبعبارة التعريف اللفظي

اي مفيد التصديق لا التصور

اي اراد انه في المشقة او انه دونه اي قبله وهو مخوف
به لا يمكن الوصول اليه الا بخرط القتاد اولا وهو مثل في
الامر الاشق والقتاد شجر له شوك صعب والخرط
سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليتخرط به شوكه

اي كون الثاني حدا

غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع ح في
المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غير ذلك وبالجملة عن
كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلابد
من ظهور الادلة **المقصد الثالث** الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على
الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي يستدل
فيه بحال الكلي على حال الجزئي وهو القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع
هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس للقياس المعقول وانما
اجنبح الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا واردنا بها مافوق الواحدة
متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم
عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين
كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها
كما اذا بين اللازم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا
والكشف عن هذه القيود وعلى ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب
المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من
استقرت الشئ اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد
اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده
الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء
تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك
الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بجزئي على جزئي اي بحاله على حاله
وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم
وهو الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لابد بين الدليل والمدلول من مناسبة
مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول
على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا
قسم آخر غير الثلثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي
الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فيهما جزئيان له اي
اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي هنا المندرج تحت
الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى
بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لانحصاره
والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى

حكم

حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث مشترك
هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل
لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث مشترك يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق
يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق
حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي
فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل القياس
اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين
على الآخر فهو القياس قلت المقصود وانما اثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد
من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق
هو الامر الذي يفيدنا الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان
والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان
ولاشك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي
على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر
اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه
في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس
الاستثنائي المتصل في مثل قولك ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا
الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان
لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال
المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي لا
اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاستلزام او الاشتمال فتأمل
المقصد الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء
لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت
العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس كهذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
صوره خمس الاول ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شئ هو الاوسط ثم يعلم
ثبوته اي ثبوت ذلك الشئ الذي هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم
ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي لكله او بعضه قطعا حاصلا
بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى
نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او
سلبي لكل افراد شئ هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر

كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الاخر كله او بعضه فظهر ان الشكل
الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه ايجابا وسلبا بحيث يمتنع اجتماعهما
في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا لاحتياج
في العلم بلزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للاخر لاجتمع
فيه الحكمان المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث وهو
الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم ح
التقاؤهما فيه في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما فيما عداه بل يجوز
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا
في ضروب ثلثة واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد الامرين لشيء اما
كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الاخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم
مع الثاني سلب الاخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الاخر عن صاحبه في ذلك
الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر
من ذلك كله ان الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى
مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا واما لم يتعرض للشكل الرابع لانه
بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج
اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين
شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم
والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم
فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم
من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون
اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم
من ثبوت ايهما عدم الاخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما
كان عدم صدق الاخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما
كان عدم كذب الاخر اعني صدقه فنفي كل واحدة من هاتين المنافاتين ينتجان
واذا اجتمعا معا كان هناك اربع نتايج وهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل
جمة قد افرد لها فن على حدة الآن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه المقصد
الخامس ما مر هي الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين
في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة
قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة
المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها
واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعا لها

ثم

فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ ماله الى عدم الوجدان مع مزيد
مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى ليسقط هذه المؤنة
واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول
بقوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضرورة بجواز
جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة
بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فح يجوز ان يكون تلك الجبال
بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات ايضا لجواز معارض
للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا
بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك معارض
في نفس الامر لا دليل لنا على ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ان يكون في مقدمات
ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع ذلك التجويز لا يمكن
حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يوجب القدح في
العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان
ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا
دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى ثم اثباته
محال والجواب ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في
نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء
في نفس الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه
لا يفيد ذلك لجواز ان يكون دليل هناك لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل
في نفس الامر لا يدل على ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم
لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد و
لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين
عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود
الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور
التي ليست عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اي
شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي العالم الجاهل
فيما يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد
الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون
الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدلائل قد يحدث في الاستقبال
ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية
العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره

من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في
نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم
الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا
دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا كان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم
المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم
بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجوده ما لا
نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل
عليه من الامور المتناهية التي لم تدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق والا وان لم
يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته
في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها و
ايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب
ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل
الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة
يدل على عدمه مطلقا لاهما قطعا فانا اذا لم نجد معه ان ما يدل على ثبوت جزمنا
بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم
نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم
دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وايضا
هنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود واثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع
ويلزم ثمه اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى
ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي
نبوة من لا نجد دليلا على ثبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على ثبوته
بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولولا هذا
القاطع لما جزمنا بعدم ثبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس
ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه
يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال
بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل
فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات
ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو ثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز
الثاني لكنها لم يثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثالث
من تلك الطرق الضعيفة قياس الغائب على الشاهد وانما يسلكونه
اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا

ويطلقون

قيل عليه المقروض هو عدم دليل العدم فمن اين يلزم
ذلك الامتناع بل باطل
لا يخفى انه غير جار فيمن قيل نبي مع جريان الشبهة
فيه كله اقيل فنبيا لا في جوابه

ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس
بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه
وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل
الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس
مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي
في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه
اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا و
عدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت
المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا غرض لاحق قبيح في الشاهد
ثم اذا تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه
شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما
فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود
علته ولو صح ما ذكر من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية المعلول
المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا
وكذا المشروط دائر مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير
من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرة فالاستدلال بالدوران
على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم
وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال
بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا
تيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن
وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وح لا يكون
المدار علة للدائر وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه
الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده
الثاني انهما اي المدار والدائر متلازمان علما يعني انه اذا علم المدار وحده ولم
يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة
دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا
غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء
فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض
ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم
معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك
انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم فلا يكون باطلا

فى نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غير علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب
العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مريدة اصلا الا ترى انا اذا علمنا ان
ملاقات النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا اخر غير الملاقات واذا
علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير
التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى
ابتداء من غير ان يكون للملاقات والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان
هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفهم فى ذلك
فالاولى ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم
بالعلة توجب العلم بالمعلول يعنى ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر
فيكون علة له مبنى على ان ما لا يكون علة لشئ لا يكون العلم وحده مستلزما
للعلم بذلك الشئ وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم
وسنبين بطلانه فى المسئلة العالية فى تزييف دليل الفلاسفة على
كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر
وجاز معه ان يكون الدائر معللا لغير المدار لجاز اسناد المتحركية الى علة غير
الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب
التشكيك فى العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة
اى لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو
مذهب مثبتى الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا
اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية
غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع
النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة
بوجه اخرى الرابع المقارن الذى زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان
لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر حصل المط الذى هو
الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذى
هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا اى وان لم يلزمه ولم يساوه
لم يكن هذا الذى فرضناه مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار
مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف قلنا لعل المدار
لازم مقارن اعم منه فيوجد المدار دونه فى صورة النزاع اى نختار ان المقارن
اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود
معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها
من الصور ودعوى كونه مدارا له فى هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب

وثانيها

وثانيها اى ثانى الامور التى هى اشهر الطرق المثبتة للعلية المشتركة السبر
وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه
عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه
موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية فى السواد
امرا اخر سوى هذه الاقسام قيل فى الجواب لا دليل على ثبوت ذلك
الامر الاخر فينتفى وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف ضعفه وثالثها
اى ثالث الامور التى هى اشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة الالزامات
وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد فى الاصل الذى يقول به
الخصم ولا يوجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى اى الالزامات
من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما فى الاثبات
كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما فى النفى كقولهم
النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس
كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة
كالبارى تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا
وهو اى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين
لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام
ايضا لان للخصم ان يمنع وجود علة الاصل فى الفرع وبين منع ثبوت حكمه اى حكم
الاصل لانه ان سلم له علية وهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك
العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى
التذكر فللمعتزلى ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية
عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى و
الواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت
كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة
لامر لا يوجد فى الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة
المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب
كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ما عدم
وهى فى ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور اخر لزم ان يكون قدرة واحدة فى
وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك
القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم بطلان
التفاوت بين القادر والاقدر والثانى ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة
باعادة الشئ غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد

بيان عدم افادة الالزامات اليقين

واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم
وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني
الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر
الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة
ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلة سهو من المص لانه قسم
من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس
وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة
اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس
الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل
فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك
طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات
علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث
الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق
الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية
التي يطلب فيها اليقين فتوهم المص انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل
الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية يستعمل في الادلة
القطعية والظنية يستعمل في الامارة فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد
ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان
القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول سبع الاول الاوليات وهي ما لا
يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل
لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى ايضا
على الاذهان المشتعلة النافذة في التصورات الثانية قضايا قياساتها معها
وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينهما وهي قريبة
من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا
الاربعة زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر
مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذه محسوسات
او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا ويسمى هذه وجدانية
وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالاتها كشعورنا بذواتنا و
بافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة
واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف

على العلة

على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبداء
الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما يؤدي الى اليقين اذا كانت
صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب
عن الخطاء الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع
ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على منهج واحد دائما او اكثريا لم يكن
اتفاقيا بل لا بد ان هناك سببا وان لم نعرف ماهية ذلك السبب واذا علم
حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب
مولم وبان شرب سقمونيا مسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا يبدأ الحكم
بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا
ان افعاله تعالى متقنة محكمة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا
اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا
منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة و
مقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم
السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه
لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل
في ماهياتها السادس المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطئهم
على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اختبر في التواتر عددا معينا
فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين
فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي
وان يكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه
ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمجربات السابع
الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل
جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت
العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف
الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه
اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود
لا بد ان يكون في جهة ومكان واعلم ان العمدة في هذه المبادي الاول السبعة
هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان ومدنس
الفطرة بالعقايد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا
الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات

والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي تلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر اخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيه على القياس الحاصل بالاحساس فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي يستعمل في الامارة فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع اخر كمسائل اصول الفقه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الاراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات يوخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابعة المقرونة بالقراين كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الان في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي بين المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه بتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم الهة لا يتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم جواز

الحد الحسن مواساة الفقير محمود كشف العورة مذموم شكر المنعم واجب

كاستماع الاصوات الحسنة لو نبع

تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا يتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا يتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما صح ان يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت اخر ولا من انتفاء عدد انتفاء اخر وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذ لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر في كل عدد صورة متنوعة هي مبدا لخواصه لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد وقد اشار اليه بقوله واذ يلزمهم صحة قدم العالم فانه يصح تقدم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشتركة بين جانبي النفي والاثبات كما حققته ويخص جانب النفي سؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يبق علية لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم تجويز ما لا دليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا

يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم
من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهى
قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين فى صفة وجودية كانت او
عدمية بالمساواة مطلقا كنفى المعتزلة قدم الصفات اى قالوا ليس لله تعالى
صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى والا لساوت تلك الصفات
الذات فى القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات
فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هف وكنفى المعتزلة كونه
تعالى عالما بعلم والا فهو اى علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد
منا فيتساويان فى كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين
مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه علمنا وكنفى المتكلمين
وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها
والا فتشارك الله فى انها ليست متحيزة فيساويه تعالى مطلقا فيلزم اما كون الواجب
ممكنا او كون الممكن واجبا وضعف ما حكموا به من ان التشارك فى صفة يقتضى
تساوى المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان
الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية مع انها
ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقايق متشاركة فى عوارض كثيرة
ويستحيل تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه
صفة كمال فيثبت لله واذا ارادوا نفى صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينفى عنه وقد
يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها فى امور تعتبر فى الافعال فيقال مثلا الثواب
على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق
عوض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو اى الكمال فى الافعال هو الحسن والنقصان فى
الافعال هو القبيح ويعتبر ايضا فى الذات فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله
والامكان نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على
اثبات الصفة ان لو قبلها اى تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم يكن قابلة لها
لم يكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم
فى الازل كمال له تعالى من حيث انه جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان
فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه
ماذا او كانت تلك الصفة كمالا لها اى للذات لا يجابها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون
كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب
لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه
موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت او

بعيدة

بعيدة او نقلى بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلى المحض الذى
لا يتوقف على السمع اصلا والثانى وهو النقلى المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لابد
منه حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر فى المعجزة
الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار وتسلسل والثالث يعنى المركب منهما
هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض
والمركب من العقل والنقل هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام
فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى
وكل عاص يستحق العقاب بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها
ماخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به
عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقلى والنقلى فظهر تثليث
القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم والعبارة التى يطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها
هو ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما
عنده لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات نحو جلوس غراب الان على منارة الاسكندرية
فهذا المطلوب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا
استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة
والنار والثواب والعقاب فانها انما يعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثانى من
المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد عليه
السلام فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل
واحد منهما يتوقف على الاخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل
غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان
العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم
ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت
التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلوب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا
بالدليل العقلى الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت المقصد الثامن
الدلائل النقلية هل يفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولا
قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها
مفيد اليقين على العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم
بازاء معان مخصوصة والارادة اى وعلى العلم بان تلك المعانى مرادة والاول
وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل
النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات

هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد لان
مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم احاد من الناس
كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب
فان امرء القيس قد خطى في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية
وفروعها يثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الاحاد والقياس دليلان
ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل
تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام
الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى
التي يفهمها الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر مغاير
لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي
يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شئ يغير معناه عن حاله وعدم
التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد معنى اخر لاما ادركناه والكل اي كل واحد
من النقل واخواته يجوازه في الكلام يجب نفس الامر لا الجزم بانتفائه بل على غاية
الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر
النسخ وكان المص ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان
ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض العقلي
الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل
النقلي قطعا بان يأول النقلي عن معناه الى معنى اخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في
حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن
الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت
مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى
كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت
ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان
النقلي لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة و
سائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف
صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع
وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ ح يكون صحة النقل متفرعة على
حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من
تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله
وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها و

كان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه واذا لم
يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقل فقد تعين تقديم العقلي على النقلي
وهو المطلوب لا يقال جاز ان نتوقف فيهما فلا نحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا
يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي
اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا
هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطاء
في الدليل العقلي القطعي وح لا تبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية
القطعية فقد ثبت انه لابد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في
تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود لجواز
ان يكون هناك معارض عقلي لم يطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة
النقلية على مدلولاتها يتوقف على امور عشرة ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان
الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا
كانت دلالتها ظنية لم يكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل
النقلية قد يفيد اليقين اي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه
او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة
فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن رسول في معانيها التي تراد منها الان و
التشكك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي
والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك
الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات النسخ واما
عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الله فلو كان
هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي
كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل العقلية والنظر
فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد
تنقل تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وهما اي حصول ذلك
الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي او الاثبات
فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق
القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في

الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات
امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس
كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم
بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم في الشرعيات
وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها يفيد الجزم بعدم المعارض
لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة
وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا يتعارض بحسب نفس الامر
اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في
المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين
كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادته الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية **الموقف الثاني** في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشتمل الاقسام
الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و
كالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص
مغاير لماهية او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب
بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون
العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها
ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها
اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله
متناولا لها جميعا ويتعلق لكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما
جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا
كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد
لها من باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث
الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى موضوعاتها ومراصد خمسة
مشتملة على مباحثها **المقدمة** في قسمة المعلومات الى موضوعات
الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة و
بيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان
يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات
ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت
ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما
ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود

الذهني

الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة
ثنائية يتبعها تثليثان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة
امر حق اي ثابت وقال به القاضي ابو بكر الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين
منا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك اخرا وقال به بعض المعتزلة
ايضا فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار
ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه
بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات اي الامور القائمة
بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها تبعا للغير فلا يكون حالا
وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض
فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج
السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على
هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية
فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد
بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب
من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل
بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله
الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب المعتزلة فالمعلوم على
رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه
بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما اخر
فقالوا ايضا فاما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له
كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه
اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون
الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي
لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راي هؤلاء قسمين
لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو
المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما
رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم
من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم
الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما
يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم
ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فقول الكاتبي في

الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية
وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسمان
الثابت كان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اى غير الكائن في الاعيان
هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام
اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة
الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم
الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين
الاخيرين يتناول شيئين المنفي اى الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني
يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي ترادف فيه الثابت به الموجود ايضا
واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له
بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولابد من امتيازه بحقيقة اى
لابد من ان يتميز الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فان امتاز
مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو
الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود
فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز
عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس
له تشخص تغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس
متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية
وقد يجاب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى
حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه
لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين
اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز في التحقق
الذهني بماهية وهوية ينضم اليها في هذا التحقيق بل المتمايز في الخارج بماهية وهوية حقيقية
الحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق
فيصدق عليه انه متمايز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات
ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا تترتب
عليه اثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني او لا وهو الموجود الذهني
والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او
يقبله وهو الممكن لذاته تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد
الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار
لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اى الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع

اى في محل يقوم ذلك المحل بما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر
سواء لم يوجد في محل او يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة
لوجودها في محل وهو المادة لكنه اى ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه
وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة
جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا
والحال اعم من الصورة ايضا لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة
متباينان يندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة
متباينان يندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اى في الخارج
اذ لا يثبتون الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول اى لا يقف وجوده عند حد يكون
قبله اى قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اى يقف وجوده عند
حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه
فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اى بالمتحيز بالذات المشار اليه اى الذي يشار
اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا
عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية
لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز
هو العرض ونعني بالحلول فيه اى في المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسية
اليهما واحدة كاللون مع الملون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس
حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز
كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان
يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما
ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه
دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم
من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين
احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا
في متحيز ولابد من ان يمتاز الباري عن غيره اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما
فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمتميز وانه محال الثاني ان هذا الوصف
اخص صفات الباري تعالى فان من سال عنه اى عن الباري تعالى لا يجاب
ذلك السائل الا به اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في
متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث
او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو

سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشاركين لجواز اشتراك
البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما
عنهما وجواب الثاني انا لا نم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص
صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجد الكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه
فيها غيره وجواب الثاني بوجه اخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا
الوصف اخص صفاته لا تخلو عن مصادرة لان اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس
هناك موجود حادث لا يكون متحيزا او لا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت
المدعى فاثباته بها دور المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد
الاول في تعريفه اي تعريف الوجود وقيل انه بديهي تصوره فلا يجوز ان يعرف
الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة
ولا اكتسابا والمختار انه بديهي لوجوه وهي الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر
ههنا فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فيجاز ان يكون مطلوبة له بالبرهان واما
تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في
الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي
لان المطلق جزء المقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب
حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو كان
كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف
فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة
وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده
وجوده اي من وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود
ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل
مستفادا من دليل اخر وبه يتم الدليل على بديهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود
ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده
بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود
نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم
بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان
بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح
في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان يستدل به على وجود المدلول
وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون
العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم
كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان علم كل

انسان بتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور
كما اشرنا اليه ثم ان المص مع تصريحه بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور
بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء
الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا
من دليل اخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود
محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البديهة
فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة
انما يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك
لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت
فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده
ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نم ان
وجودي حقيقة بكنهها متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل
لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كان
احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهة واذا كان وجودي
متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا
نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى مشتركا
وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود
مطلق يتصور بداهة او اكتسابا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده
بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك
العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن
فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور
ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي
ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان
عارضين لحقيقتيهما قوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري
قلنا مم نعم لا بد من دليل هو ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا
يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم
الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر
على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل
والمدلول قد يكونان معدومين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل
لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها

الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قبل المعرف والدليل سواء كان وجوديا او
عدميا لابد ان يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور و
التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده
فى الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله فى التنزل ثم انما الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول
للموضوع ثم بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد
لا يوجدان نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على
الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر
فى الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثانى من الوجوه الدالة على بداهة تصور
الوجود وهو ان يقال قولنا الشئ اما موجود او معدوم تصديق بديهى وانه
يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود
والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية
او يستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور
ايضا بديهية فان قيل ان زعمت انه اى هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع
اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى
موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت
المدعى او زعمت ان الحكم فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى غير محتاج
الى استدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى
هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق
بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا فى نفس الامر يتوقف على بداهة
اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة
اجزائه اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا
التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل احد
من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء
هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه
بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بالكلية كبرى الاول لا يتوقف
على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير
الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية
على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيهما بالقوة يستدل بالكلية عليها
حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال
كل فرد بخصوصه لم يكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الموجود والمعدوم
والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا

لم يصح

لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شئ منهما لانه دور وجوابه اى جواب الوجه
الثانى انه يكفى تصورهما اى تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع فى تصور
بالكنه الوجه الثالث وانما ينهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه
ويدعى انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار
كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما انما يكون
بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا
فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية او لا يكون اجزاؤه
وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التى كل واحد
منهما ليس بوجود لابد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اى وان لم
يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء
التى ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى
هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها فيكون هى اى تلك الاجزاء علل الوجود
ومعروضاته لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاءه فيكون التركيب فى فاعل
الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء
يتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه
بل يكون صفته سائر الاجزاء فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع
النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان يتصف بوجود
مع او بعده اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما
على كله بل هو اما معه او متأخر عنه او يتصف بوجود قبل اى قبل الوجود الذى هو
المركب فيتقدم الشئ اى الوجود على نفسه او لا يتصف تلك الاجزاء به اى
بالوجود فلا شك انها يتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعنى تلك
الاجزاء التى لم يتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم
لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا فى وجه يمكن استفادته من الرسم الثانى
ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر فى شرائط المعرف ولا اعرف من
الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما
يحاول تعريفه وايضا فهو اى الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء
اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا
فالفيض من المبدأ الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات
اذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك
انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له

من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا يعتبر في العام اصلا
فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في
النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه
اي جواب الوجه الثالث انا نختار اي تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاء
التي تحد بها وجودات قولك فالجزء اما والكل في تمام الماهية قلنا نعم فان وجود
كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقائق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات
الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب ههنا وقد
سبقت منها اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا
مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب
ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من
الحواس الموجودة بديهيا فالاولى ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم
من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك
الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا
ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر
قلنا نعم وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو المجموع وهو عين الوجود وان كان كل
واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في
قابله او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض بسائر المركبات التي علم تركبها يقينا اذ نظرده
بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينات يساوي الجزء
الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها سبب
عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته
لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال
ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات
المعلومة التركيب اذ جزؤها لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول
مثلا اجزاء الدار اما دار اوليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني
يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم
بالعدم وانه اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج
وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم
معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط
ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق
الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كان يقال
مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم

ويحصل

في مطابقة التمثيل للكلام لان نظير المثال كون الاجزاء ليست بموجودات والكلام على انها ليست بموجودات فليتامل

ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان
الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري
انصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة
عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود
كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن شيء قائما به بل ما
يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر
مذهب الشيخ لا يناسب بهذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق
مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة
لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات
الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء
الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود تتصف
الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما
بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل
لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج
وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه
انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود يتصف
بالعدم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون
محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبة من اجزاء متصفة بنقيضه
وكذا الكل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه
فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي يتركب منها العشرة
وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة
وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر
فان صفة الجزء ليس جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم
قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيد
اي الكنه شيء من المرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور
كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم
لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي
كيف يسلم انه لا اعرف منه بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف
مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله
في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد
يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم لجواز

ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اى تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا اعتبرت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكرون له اى لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود ح من عوارضها اى عوارض الماهيات فيتعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب لا نم انه اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمنا لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد يكون ضرورية فيتعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اى عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن

العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريف لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا ومآله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي و ان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اى الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول تصوره انما يكون بتمييزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره وسلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور وسلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداية الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق و الاتصاف لمشابهته بمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني المتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا والنفس وجود اخر والا امتنع ان يتصور شيئا فيجتمع ح في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اى تصور الوجود وحصوله للنفس فيكون العلم بالوجود ح علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه

يحتمل ان يكون مراده ولو سلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجي من ان زيادة وجود ماهية انما هي في الذهن فقط ويحتمل ان يكون لو سلم ان قيام الوجود وحصوله لها كذلك لان المراد من قيام الاعراض بمحالها قيام موجب لا يتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال في الخارج فظاهر ان قيام صورة الوجود بها ليس كذلك ولذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها كما لا يخفى فتامل

انما قلت بهذا لان الظاهر من هذه العبارة انها تعريفات لفظية لكنه ليس كذلك

على ان المحال اجتماع المثلين في الوجود الواحد والتصور

على التقديرين حاضر عندها وذلك كما يتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا او يمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه اي الموجود المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصلح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجود هما فالتعريف بهما ايضا دوري **المقصد الثاني** انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد يشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الموجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان

قال في الحواشي التجريدية ههنا خيال يرد على الطريق الاول ولا يرد على الطريق الثاني وهو انه ان اراد الجزم بان الوجود الذي ... ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية ذات منها بعينه فهو ظاهر البطلان لانها مترددة فيها لا مجزوم بها ... التقريرين وذكر الشريف رحمه الله عدول عن الانصاف ولا يخفى ان الوهم ظاهر لان الباقي في الثاني الاعتقاد ... الترديد المذكور فليتامل ... بالكامل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فكلام ... فتامل

يعقوب باشا

فيه كلام وهو ان عدم تغير الاعتقاد مبني على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهو انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فليتامل

جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زوال اعتقاد معنى الوجود الآن الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم كالاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظيا لانا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكان بجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فانهما اي مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات

المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة
الحقايق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي اريد انه مشترك
وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين والنقض بهما
اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت
خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث
ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور
تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني
ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم
مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعدد بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه
لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا
بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا
بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات
او ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فح كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه
فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم
ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود
نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقايق متعددة ولكل حقيقة منها
رفع تقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود
زائدا على الحقايق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص لشيء رفع
يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود
المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه
القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها
ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض من
الموجودات شركا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم
كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها
ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرنا لا يمنعه الا المعاند
فانه غير مقتنع واما بالنسبة الى المنصف وهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث
المشرقية قال المص وبعود قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كالكل
ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود
بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء
من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري
اذ لولا انه تصور مفهوما واحداشاملا لجميع الوجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك

بين

بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك
واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل
واحد عام لان تلك الدعوى ح متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد
لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا
كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد
وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية
كل واحد من ذلك المتعدد ومن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير
مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج
ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير
مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد
منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فلا بد له من ان
يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى متحققا فقد لزمه
الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة
معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا
مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين
اثنين فانه لا يقتضي تشخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد
بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها
حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية
كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب
عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده
او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى اخر فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا
معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة
المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان
ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة
او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين
وان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدا عليها واما من قال ليس الوجود
بمشترك معنى بل مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة
في الكل وسيجي حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل الكشي واتباعه وهو ان الوجود
مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا
سخافة لم يلتفت المص اليه

المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية

او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اى في الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هى هى غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة موجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزائدة على موضوعاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثانى الحل وهو ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سيأتى في المرصد الثانى وكل منهما اى من الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده اى وجود ذلك الشئ في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتى فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها وجود لها فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد

هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لا يتناهى عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التى ادعيتموها انما هى في صفة وجودية اى غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود ولما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل اعتبارية عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وح ينقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اى منع لازم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التى سيأتى ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اى على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعنى مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما

الصور فهي مضيئة بذاته لا بقيام صور اخرى به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية
الواجب وان زاد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب
الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن
وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان
زائدا عليها وجب ان يتقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته
لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير
ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة
والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك
العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود وانه ح
لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل
وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه والتسلسل
في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية
المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا
عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود
الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي
وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته
وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية
او غيرها والجواب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها
عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول
قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل
متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه
من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء
على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم
الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه
ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك
التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية
فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم
اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال
هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول
الوجود لها في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها فانا اذا تعقلنا الواحد مقدما على
الاثنين مثلا لم ترد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين

بل زيد

بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول
فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه
هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانما يلحقه اي هذه الحيثية
يلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقله
الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم
على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ح انه علة من
العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها
عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه
اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته
فيكون ماهيته متقدمة على الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع
ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية
وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى
اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلحظ العقل له
وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد
متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد
قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد
للوجود وهو العلة القابلية لا بد وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه
ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال
لتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة
والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقدمه
للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والا
امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه
عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اوردتموه على وجوب تقدم
العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة
والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا له
للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه
جوازه اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا
وثالثها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول
انه زائد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث
هي هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان والصفة

بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود
تاباه والا جاز ان يكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية
الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي اما على تقدير
كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها
فلان الماهية ح يكون من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا يقبل العدم لما مر
واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة
تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم
لا ثبوت لها في الخارج نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت لقبولها
العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود
جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لان الوجود
نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا
اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم يكن
مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا
بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها
او جزءها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في
وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها كما سيصرح به لا يقال الشك انما
يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس
التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف
يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي
ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على الماهية
سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير
تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية
معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم
تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور
وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود
الذهني ومن اثبته ببرهان لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود
الذهني مانعا من الشك فيه موجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى
برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج اذا لم يكن معقولة
لاحد خالية عن الوجود الذهني فتغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا
فبهذا يتم الجزء الاخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في
الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه

انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي
حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني اي الممكن كالمثلث مثلا متصور فان هذا معنى
كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود
ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها
تصديقا فلا ينتج اذ الاوسط غير مكرر وليس لهم ورود اذ الاستدلال ليس
بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت
الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها
لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه
ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصحح
قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم يتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت
بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان
كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان
الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعد هذا او
كان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد
الموجود موجود وهو مما لا تعتد به والاظهر ان يقال وكان قولنا السواد ذو سواد
والوجود ذو وجود وقيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا
السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية
لكنها لكان اما نفسها او جزءها والاول بط لانه اي الوجود مشترك لما مر
دونها اي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من
ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيد بطور العقل
يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني بط اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات
لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان
جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتمايز
انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة
لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك
الفصول ايضا والغرض انه جنس الموجودات كلها فللفصول فصول اخر كذلك
اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل ترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه
محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى
انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ
الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة

اي ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت
غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا
للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان يختار
كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنس
للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع
المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كان جنس بالقياس الى الفصل الذي
يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه
سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا
تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض
قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس
من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك
الشيء قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا
على الماهية الممكنة انما يفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا
دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه
اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه
مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه
ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج
تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان السواد هوية ممتازة عن
هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه
احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق
المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود
وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان
للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن
قيام السواد بالجسم في الخارج فلكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها
وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري و
تحويه دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات
الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج
كتمايز السواد والاسود الآن هذا الوجود لا يستلزم ان يكون هوية الوجود
كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر لجواز
ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك

الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما
لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد
والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على
تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود
وماهية المتعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في
ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارج لا يمتاز عن الماهية في الخارج
بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا
تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي
فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجة على قياس ما قيل في الجنس
والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج
وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء
انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود
او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات
موجودات عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لها في
الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي يعرض للمعقولات الاولى من حيث
انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من
المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات
هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء
هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات
عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا
تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية للماهيات والا لكان متاصلا في الوجود
لا معقولا ثانيا قال المص فاذن النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد يرجع
اي النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين
الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة
في دعواه هذا البحث الثاني في ان الوجود زائد على الماهية في الواجب بوجوه
الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا قائما بذاته
هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود
مجردا والا لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا
عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود
لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه

في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا بهف
الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم
بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون
كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ
لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية و
بطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدمي جزءا من مبدأ الوجود
اي فاعله وانه ح بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز
كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا
ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتأثيره لا جزءا من
المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ
له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرطه اي شرط
يمكن اجتماعه معه بلما واته وجود الواجب الذي جاء معه الشرط ويعود المحال
وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي
عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته
او لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود
المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا كان حقيقته امورا متعددة مقارنة
للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات
الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود
اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية
الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية و
قيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات
المخالفة له في الماهية مجردة مبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا
في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطؤ
لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا
القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اي
حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب
لا يشفي عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى
كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث
المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في
المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود
مقارنا للماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين

الواجب والممكن من كون الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان يثبت ان الممكنات
امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث
ما صدق عليه انه وجود ويثبت ايضا انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون
في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق ح بان في الممكن ثلثة امور ماهية
وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك
الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة
لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في
الواجب ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال احد
فان التزمه في الممكن ملتزم اظهارا للفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا
ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة
الكون فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وكما بناه باثباته في الممكن
هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب
والممكن في تمام الماهية وان كانا مشتركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود
المطلق سواء كان صدقه عليهما مواطاة او تشكيكا وان قوله واما حصته الخ مزيد
توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة
وبطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المص
ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم
ههنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود
مقول على افراده بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده لا بالتواطؤ فانه
في الوجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا
لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولة بالتشكيك على افرادها
كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا
موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء
التي تصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا تتفق مختلفة
بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد
في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد
والقيام بالذات وللمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء
للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا
فلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشترك عارضا لما
تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى بين ما يطلق عليه
الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق الوجودا

متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب بوجود الواجب بامتنع على وجود الممكن من التجرد والمبداية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لماتحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما يمتنع لبعض اخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقايق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل موجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشيا فهذا الجواب الذي طرح فيه موانة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل دليل اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ثم بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الاخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا يختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة بل هو امر عارض لافراده

المتخالفة الحقايق

المقصد الرابع في الوجود الذهني

لا شبهة في ان للنار مثلا وجودا يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان للنار مثلا لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي يوصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا الشيخ مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه ذاته اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا يصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه بالصحة بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا يقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمة امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه بوجهين اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك

المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لابد في كل طبيعة
نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي و ما استدل به ارسطو على ابطال
هذا الراي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون
ههنا على ما نقل عنه ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب
او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم
في العقل الفعال فان عندهم مبدا الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور
ما يوجده فاذا التفت النفس اليها انت هدتها والجواب ان المرتسم فيهما
اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اي هويات
ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان و
ان كان المرتسم هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا
ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير
التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي اخترع
الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لنا في ذهننا او لاحظها
اي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك
النوع من التميز لها فيه وانما لم نتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر
والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة في الخارج لم يمكن ان يكون
لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في
قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد
اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور امور ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم
بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في
الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب
واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا يقتضي وجود الموضوع
وعن المعدولة ايضا اذ تجوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك
ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج وان اردت انها ثابتة له في
الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد
انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ
ليس في الخارج فهو في الذهن الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ان نعقل
من المفهومات ما هي كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون
الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص
متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد

علم

عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية
كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال
المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في
الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا
وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة
في كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة
في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع
وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا
في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والثاني باطل وقد اشار
الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به
ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا
اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع
اي التي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن
للممتنع في العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب
نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن اي للممتنع افراد معقولة موجودة
في العقل لم يصدق الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول و
الحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية
مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة
او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي
في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود
الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه
قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من
الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني
لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود
الذهني بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن
حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا
ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة و
الاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع
الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثاني ان حصول حقيقة الجبل
والسماء مع عظمها في ذهننا محال بالعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين جمهور
الحكماء بان الحاصل في الذهن صور وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة

بوجود اصلي والحار ما يقوم به هو الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ظلي فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام فيتم الدليلان معا والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اي هل يساوي الحاصل الهوية او لا ان اردت به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية او لا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل يساوي ماهية الهوية او لا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وكذا عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس

المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الاخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر ولولا التمايز والتعدد اللازم له بين العدمات لم يختلف مقتضاها ولا احكامها من

كون

كون بعضها لازما لاخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا فكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينهما الا في العقل وان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة

المقصد السادس

في ان المعدوم شيء ام لا فانها اي هذه المسألة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكن القول بها قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد يخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم عين الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الحقيقة فلو تقررت في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او

لانها ثابتة فی علم الملا الاعلی مع ما لها من الاحکام کما هو قاعدتهم نعم المعدوم فی الخارج یکون عندهم شیئا فی الذهن واما ان المعدوم فی الخارج شیٔ فی الخارج او المعدوم المطلق شیٔ مطلقا او المعدوم فی الذهن شیٔ فی الذهن فلا فالشیئیة عندهم تساوق الوجود وترادفه وان غایرته لان قولنا السواد موجود یفید فائدة یعتد بها دون قولنا السواد شیٔ وللنافی ای الذی ینفی کون المعدوم شیئا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد علی الذات ای الماهیة لاشتراکه بین الذوات المعدومة دونها ای دون خصوصیة الذات فان ذات السواد مثلا لیست مشترکة بینه وبین البیاض فلا یکون الثبوت نفس الذوات المعدومة ولا جزؤها والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت یفید فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنی للوجود الا هو ای الثبوت فلو کان المعدوم ثابتا لکان موجودا هف فان قلت یکفی ان یقال لا معنی للوجود سوی الثبوت فلا حاجة الی ان الثبوت زائد علی الذات والاستدلال علیه بالاشتراک وافادة الحمل قلت فی هذه المقدمة تجمیل للاتحاد بین الوجود والثبوت لان کلا منهما زائد علی الذات ومشترک ومفید قلنا بل هو ای الثبوت اعم من الوجود فلا یلزم من ثبوت المعدوم فی الخارج وجوده فیه فان فسر الثبوت به بالوجود فلفظی ای فالنزاع بیننا لفظی لانا نقول المعدوم ثابت ونرید به معنی اعم من الموجود وانتم تقولون لیس بثابت بمعنی انه لیس بموجود الوجه الثانی الذوات المتقررة عندکم فی العدم غیر متناهیة لانکم تقولون بان الثابت من کل نوع من الانواع الممکنة افراد غیر متناهیة مع انها ای تلک الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الی الوجود کانت اقل من الکل المتناول لما خرج ومالم یخرج بمتناه هو ما خرج منها الی الوجود فان الموجودات متناهیة والاکثر من غیره بمتناه متناه ببرهان التطبیق لانا نطبق الجملة الناقصة التی هی الذوات الباقیة علی العدم علی الجملة الزائدة التی هی مشتملة علی تلک الذوات مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فیکون متناهیة والزائد انما زاد علیها بمتناه فیکون ایضا متناهیة فالکل الذی هو الاکثر متناه وقد فرض غیر متناه هف وتنقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غیر متناهیة مع انه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناک جملتان احدهما زائدة علی الاخری بمتناه فیلزم ان یکون الاکثر الذی هو مراتب الاعداد متناهیا وهو باطل واذا اکتفی بمجرد الاتصاف بالقلة والکثرة وادعی انه یستلزم التناهی تنقض ایضا بمعلومات الله تعالی فانه زائدة علی مقدوراته مع ان کل واحدة منهما غیر متناهیة الوجه الثالث الذوات المتقررة فی حال العدم اما واجبة التقرر فیکون واجبة مع انها فرضت ممکنة ویلزم ایضا تعدد الواجب او لا یکون واجبة التقرر بل ممکنة التقرر وکل ممکن محدث فیکون تلک

الذوات محدثة مسبوقة بالنفی وعدم الثبوت وهو المطلوب فقبل الواجب ما یجب وجوده لا ما یجب تقرره الذی هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفی ای صفة منفیة غیر ثبوتیة لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفی نفی ای منفی غیر ثابت کما ان الموصوف بصفة الاثبات ای بالصفة الثبوتیة اثبات ای مثبت غیر منفی فالمعدوم المتصف بالعدم منفی قال الآمدی هذا المسلک وان حوم علی معناه جمع من الفضلاء المتکلمین کمحمد الشهرستانی وغیره الا انه هکذا مقررا محررا لم نجده لغیرنا وهو فی غایة الاحکام والحسن وانه فی غایة الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفی نفی لجواز اتصاف الموجود بالسلب ای بالصفات السلبیة التی لا ثبوت لها فی نفسها کاتصاف زید بالعمی واما قوله ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقیاس تمثیلی من غیر جامع بین المقیس والمقیس علیه مع ظهور الفرق بینهما لان ثبوت الشیٔ لغیره فرع ثبوت ذلک الغیر فی نفسه ولا یجوز ان یتصف المعدوم بالصفة الثبوتیة بل لا بد ان یکون الموصوف بها ثابتا فی نفسه ولیس انتفاء الشیٔ عن غیره فرعا علی انتفاء ذلک الغیر فی نفسه فجاز ان یتصف الموصوف بصفة سلبیة فلا یجب ان یکون الموصوف بها منفیا فی نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة فی العدم لو تباینت لذواتها کان کل شیئین مختلفین بالذات فیلزم ان یکون کل فردین موجودین من نوع واحد کسوادین مثلا متباینین متخالفین بالذات لان مقتضی ذوات الاشیاء لا یختلف ولا یتخلف عنها والا وان لم یتباین لذواتها فان اتحدت لذواتها لم یتکثر فی الوجود بل کانت متصفة بالوحدة التی یقتضیها ذواتها فیلزم ان یکون النوع الواحد کالسواد مثلا منحصرا فی فرد واحد والا وان لم یتحد لذواتها ایضا کما لم یتباین لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزایلات ای الصفات المتعاقبة فان ذوات المعدوم لما لم یقتض الوحدة ولا الکثرة اللازمة للتباین جاز ان یعرض له کل واحد منهما بسبب امر خارج عنه ویلزم السفسطة اعنی جواز تعاقب الحرکات والسکنات علی المعدوم قلنا قولک لذواتها ان اردت به لماهیاتها اخترنا انها لا یتباین لذواتها ولا یتحد ایضا لذواتها ولا یلزم کونها مورد المتزایلات اذ التمییز انما یعرض للهویات الثابتة فی العدم وکل ما یمتاز به هویة عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزایل بالنسبة الی الهویات نعم یلزم ان یکون الماهیة المشترکة بین تلک الهویات مقارنة لامور بها یمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلک التقارن علی سبیل التوارد والتزایل فلا فان قلت اذا لم یقتض المهیة الوحدة ولا الکثرة جاز تعاقبهما علیها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباریان فلا یلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتی لزم السفسطة المذکورة وان اردت به

هوياتها فيختار تباينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفين بالذات قلنا
نعم فان الهوية لا يعرض لها كثرة ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات
والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اى ما ذكرتم من العدم وارد عليكم فى الوجود فان
ماهية السواد من حيث هى ان اقتضت الاتحاد انحصرت فى شخص وان اقتضى
التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم يقتض شيئا منهما كانت موردا
للمتقابلات مع ان فى زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة فى
جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال
ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على المهيات المعدومة اذا خرجت
الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون الماهية بشرط العدم
مقتضية الوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك
ضعيفة والمعتمد فى هذا المطلوب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم
فى حال العدم ينفى المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة
بالذوات انفسها والوجود حال لانا نثبته بدليله ثم نقول لنافى الحال من
المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير فى الحال لكن تاثير القدرة فى
الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول اى لمن اثبت الحال منهم الذوات
ازلية والاحوال التى من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان الاحوال
كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم يتعلق
القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجد الممكنات ولا قادرا
على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف
الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمى فلا يكون اثر المؤثر وفيه
بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذوات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف
والفرق بين الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا
لاتصافه به الوجه الثانى لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا
من المنفى لشموله الثابت والمنفى معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه
اى عن مفهوم المنفى والا اى وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم
الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت
عندكم وانه يعنى مفهوم المعدوم صادق على المنفى اى على ما صدق عليه المنفى وكل
ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفى ثابت هف وما يقال من ان المعدوم
الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه
اى صدق المعدوم على المنفى ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المعدوم منفى وبعض
المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى فى الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما

قدمناه

قدمناه من التحرير وانما حرر لهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا
لان قصدهم اى قصد المستدلين بالوجه الثانى الالزام اى الزام المعتزلة بما هم
يعترفون به من ان التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه ان تحرير المصنف يتعلق بمفهوم
المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفى يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون
امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفى ثابتا لاتصافه بامر ثبوتى هو مفهوم المعدوم
وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى فى الشكل الاول جزئية وهناك
تقرير اخر يتعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من
المنفى لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق فرق بينهما واذا لم
يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس
جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفى محض هو المعدوم الممتنع
وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى فى ذلك القياس جزئية واعلم
ان الاظهر على تحرير المص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزا
عنه فيكون ثابتا فقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما
ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفى فمردود بما نقل عنهم من انهم
يطلقون المعدوم على المنفى ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا
او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت اى الذى
يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم
ثابت اما الاول فلانه اى المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره
والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور
منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه
متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الاخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه
مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما
عقل ذلك اى اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثانى
فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته فى نفسه
والمنفى الصرف لا تعين له فى نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا
الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفى كالممتنعات فان بعضها كشريك البارى
متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
او انسان ذى راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها
عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم
ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تتصف الجواهر هناك
بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له فى العدم

فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشئ فليجز ان يكون لنا مدرك اى محسوس
ليس بشئ وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ
ولا يدرك بالحواس وايضا فما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع
من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من
كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورد ها
فى مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهى ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة
فى انفسها وكانت بجعل الجاعل لم الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية
وسلب الشئ عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات متحددة بل ثابتة
متقررة فى انفسها وسيأتيك جوابها هناك **خاتمة** للمقصد السادس
وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا
بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوى
الشئ عندنا الموجود اى لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شئ
عندهم موجود وكل موجود شئ وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم
المستحيل اى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل
لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشى
ابو العباس هو القديم والحادث هو مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال
هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصرى والنصيبينى من معتزلة
البصرة وهو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة
والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة
والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات والظاهر معناه فان اهل اللغة فى كل
عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول
ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين
ان الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو قوله تعالى خلقتك من قبل
ولم تك شيئا ينفى اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا تصح
نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه
بالقديم لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصل فى الاطلاق الحقيقة
فيبطل به قول ابى العباس الناشى وقوله ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك
غدا ينفى اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام وقول لبيد الا كل شئ ما خلا
الله باطل ينفى اختصاصه بالحادث لان الاصل فى الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل
به قول الجهمية البحث الثانى فى تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شئ اى
ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن الوجود كما قالوا المعدومات الممكنة

اتفاق وبالضرورة والتركيب فان ماهية متميزة عن غيرها وليست بمتقررة حال
العدم وفاقا لانه عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها
على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة
وليست ثابتة عندكم فى العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه فى الاحوال
لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال
عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه
قيل المفهومات التى تسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة
عندكم اصلا لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها
ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اى ثبوت العدم الممكن ينافى
كونه مقدورا وكونه مرادا فان ما يدل على نفى المقدورية يدل على نفى المراد
ايضا فلا يمكن اثباته به اى اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض
وبالجملة فالتمييز الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت فى المنفى
وهو التمييز الذهنى فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفى ايضا ثابتا وان
اردتم به غيره اى غير ذلك القدر مستغناه اى لازم ثبوت التمييز الذى هو غير ذلك
القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا وتقريره اى بيان ثبوته
للمعدوم الممكن حتى يصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا
من وراء المنع فى المقامين الوجه الثانى المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا
فى المعدوم الممكن وانه اى الامكان صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره فى المرصد
الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اى ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية محال وجوابه كون منع الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتبارى كما سيأتى
فى ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه
غيرهما اى غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما نحو انه اى المعدوم الممكن
فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين
وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الاخر واما
الى الثانى بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التى هى صفة ثبوتية فجوابه اما
النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع
فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل
القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد
الى غيره فلو لم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه
متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز
فى علم الفاعل كاف فى القصد ونحو ان الادراك اى الاحساس علم اى نوع

قبل وجودها ذوات اعيان وحقايق وتاثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها
ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن العياش الذوات في العدم معراة عن
جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش
انها في حالة العدم متصفة بصفة الاجناس ككون السواد سوادا او البياض بياضا
والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى
الجملة اي البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل اي الى كل واحد واحد من
متعدد وبلا اعتبار تركيب بينها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها
من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة
من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض
المركبة والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر
انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم
وهي الجوهرية التي هي من الصفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل
وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت
محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر
موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز
قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم
من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى
خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة
ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود و
هو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية
ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه
الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد
فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول
اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات
الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول
في المحل فان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب
الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية
نفس التحيز كابن الشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما
وابن عياش ينفيهما حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك
عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية
لانهما عين فلذلك اثبت خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب

الشحام

الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات
الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما
لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول المتحيز بشرط
الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة
واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين
بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا
قادرا حيا عالما يحتاج الى اثباته اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون
موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة
ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة
فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا انا بعد ان
نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين للعالم صانعا
اي ذاتا متصفا بها كما نعلم ان الواجب ممتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان
وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من
هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا يقول شريك الباري يجب
اتصافه بهذه الصفات والا لم يمكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير
الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذه
الاعتذار بعيد جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم
مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك المقصد الرابع الحال وهو الواسطة
بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة
فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم
ما ليس كذلك فلا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة و
اتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات
وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد
معنى اخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور
هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة التي بيناها عائدين
الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى
الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى اخر ولا نزاع
لنا في ذلك والذي احسبهم اي اظنهم ارادوه حسبانا يتاخم اليقين اي يقاربه
انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي امر في الخارج فسموا
تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك

العوض كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية يجعلونها لاموجودة ولامعدومة فنحن نجعل العدم للوجود وسلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولانا نازعهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعد وها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيته هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لابامر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم اما اتصاف الشيء بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا يبعد ان يصدق ايضا الوجود فلا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضه البصر فرضا وانما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من اثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزان ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئي بالاخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وستبطله وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وتحكم عليه ستبطلها او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الاخر به اي بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الاخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث يبين تركب الماهية من اجزاء

المحمولة وان تلك الاجزاء انما يتمايز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لانم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمك بذلك اي بكونه محالا انما هو من تبعة وهمك لالفك بالصورة الخيالية كالمنقوش على الجدار والمماثل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان المدرك هذه الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات توجد للنفس وبحسب شروط مختلفة يقتضيها اي يقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات قل او كثر بيان للشروط وقوله والتنبيه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان التنبيه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم يستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة اخرى يطابقه بني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية للانسان التي يطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركها اي يشارك ذلك الشخص وانه بتأويل الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابق لزيد وبني جنسه

خاتمة للمقصد السابع في تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموه اي الحال الى معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معاني قائمة بها فان قلت قد جوز ابن هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت للعلل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لايكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرهما من الصفات لايوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض

فى هذا التفسير رد على الشارح الابهرى حيث قال لانم ان جنس السواد لو كان معدوما لزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان الجنس جزءا خارجيا وليس كذلك بل السواد بسيط في الخارج وتركبه انما هو في الذهن فليتامل

واعلم ان الآمدي قال في ابكار الافكار انفرد ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا الاكوان يوجب لمحالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحيوة ولا يشترط في قيامها الحيوة ولا هي اكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم

على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكاتبية والمتحركية كلها احوال معللة والثاني من الوجهين انهم قالوا الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وبيطله ان الذوات المتساوية لابد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص للامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة للذوات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على ما رأينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانما تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصيته وليس من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال اخرى فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه ينسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاقا الثاني ان الاحوال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا تخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى

كلا

كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون لمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا يوصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب من كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان عدميا لا حالا وهذا الجواب انما يمشي اذا ادعى ان مفهوم الحال حال ورح يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه وبين الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعي ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب اعلم ان مباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها

المرصد الثاني من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر

الاول في تمييز الماهية عما عداها لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فاينما وجدت اي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فان الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لابد لها من اتصافها لواحد من المتناقضين بل هذه امور زائدة على الماهية الانسانية ينضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا القياس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد

عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم
الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر
تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها و
الا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلا فيها
لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة
لشئ من المتقابلات على التعيين فاذا قيست الماهية الى الامور الداخلة
فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليست
عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج
عين الماهية لكن باعتبار اخر فاذا سئلنا بطرفي النقيضين وقيل الانسانية
من حيث هي انسانية أ و ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي
هي أ لا انها من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة
الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي أ وذلك لان
الربط ههنا متاخر عن السلب والمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم
الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية يقتضي لا أ وذلك لان
الربط في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي و
هذا باطل وسئلنا عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولتين والمحصلة على
سبيل التغليب فقيل أ هي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال اصلا
قلنا لا هذا ولا ذلك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شئ من الالف واللاالف
نفس الماهية ولا داخلا فيها فان الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية
ان كانت هي التي لعمرو وكان شخص واحد في ان واحد في مكانين ومتصفا
بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا
بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة
بين افراده واما متعددة متغايرة فيهما وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا بد منا
الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة يقتضي قطع
النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد
ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو
كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو
لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة
قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما الى الوحدة والتعدد
المقصد الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرها انها في

المقصد

المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد
فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها يسمى مخلوطة وبشرط شئ ووجودها
في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا سترة به واي
عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث
وهو ان الشخص اما هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص او هو مركب منهما في
الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت
مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا للحقها الوجود الخارجي والتعين
فلم يكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناها هف وهل يوجد المجردة في الذهن عند
القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق
فلا يكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل يوجد لان الذهن يمكنه تصور
كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن
الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها مع ما سواه عنها ولا يلاحظها
كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم
على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره
ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا او ذهنا قد يتصور ويعرض له
الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما
له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث
ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما
من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن
بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا
الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها مطلقا عن الامور واللواحق
الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من
العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض
كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشئ موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية
اذ هي اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي الشئ بان يعتبر الذهن ذلك
الشئ عارضا ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في
نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبر الذهن عارضا له ويلاحظ فيه وبعد وضوح
الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي
الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية
بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كان عارضة لها في نفس
الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي

بكون الوجود الخارجي ايضا من العوارض الذهنية فلا يثبت امتناع وجود المجرد عن اللواحق الخارجية في الخارج
كما زعمه ذلك القائل فلا يتم كلامه على النسبة ايضا فالاولى ان يقال بناء على ان المراد باللواحق
الذهنية ما ...

هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط
وهذه اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود
الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة
فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه

البحث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع
فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات
واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون في نفسه
مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله و
انت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا
المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها
في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الاخر فالماهية الانسانية
المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي تشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان
لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد
وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود
التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه
وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو الظاهر المنقول عنه وان عنى
به معنى اخر مثل ما اوله به بعض المتاخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم المعقول
مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني
بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض
رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك
البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث اخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهية اما بسيط لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها فهي التي
تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب
امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة
بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد
بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد
مبدا المتعدد وكما ان الوحدة مبدا للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير
ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد ولا يكون فيه احاد اي امور غير
منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما يعتبر بالقياس الى

المتعدد

المتعدد تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم
في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط
خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها
بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في
العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي
لو لم ينته الى البسيط لزم محذور اخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذ التعقل
في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهية المعقولة بالكنه

المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول ان
صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا
فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة
ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل
منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان نحو الحساس المتحرك بالارادة
اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر
مع كونها متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا او من وجه اما العموم
العام الخاص وهذا انما يكون في الماهية الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل
يعتبر فيهما ماهية واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان
الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر
الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صفة للاخص على عكس
الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق
فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فيسمى لقوله مطلقا نحو الحيوان
الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية تمتنع ان تكون بين اجزائها عموم من
وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من علله الاربع او مع معلوله او مع
ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قيل تركب الشيء مع علته يستلزم
تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلنا معنى
تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة
ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى تلك المعلول
فلا استدراك اصلا والاول هو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل
نحو العطار فانه اسم لعائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة
وهي التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة
نحو الافطس وهي الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف

او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية
المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق
والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله والثالث وهو الذي
اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة
وهي الوحدات المتشابهة الحقيقة او متخالفة الماهية وهي اما متمايزة عقلا
لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فانه اجزائه متخالفة في
العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا
اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي قوله نحو الانسان المركب من النفس
والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج
ما لا يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية
ونحو الحلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات
الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين
بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في
مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية
لما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا
من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فانه مفهومه مركب من القرب و
الزيادة وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب
من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره
يحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها
وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي
ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى
الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام
المذكورة في هذين القسمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية
حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة
تكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية
ولا باعتبار الحقيقة والاضافة اذا لم تجعل الاضافات من الموجودات الخارجية
والنسبة بينهما اي ما بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة
في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من
امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين

المقصد السادس

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه
مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية
لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة
والجواب لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما
فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا
ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع
في الخارج وليس ذلك بمح وانما المح هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه
اي عدم جعل جاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق
عليها حكم ايجابي بل سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لانها تنعدم في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية
والمح هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول
به المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم يكن الماهية اي شيء من
الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا
من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر
ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها
بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول
به احد عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما اورده المص
في تجريد المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة
فلانها ممكنة والممكن يحتاج لذاته الى الفاعل واما المركبة فلذلك ايضا ولان اجزائها
البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي هويته لا ماهية الوجود
فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء
الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهيات
البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى
المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة
بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه
فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا
مجعولة لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركبات
الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري
مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا
تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط
المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما
ذكرنا ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او

الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود
الكلام فيه وفي اجزائه البسيط حتى تظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور
معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيط
بالنسبة الى الوجود والامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط
واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانما نريد
ان نثبت اقدامك في هذه المسئلة باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ
المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا
الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما اراد العوارض
اي الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي
هي قسم اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل
في ذلك اللحوق لخصوصية شئ من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية
كانت متصفة بذلك وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة
لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين
غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي الزوايا الثلث
لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة
فلو تصورت مثلث غير مساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم اخر يلحق
الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي كالتناهي والحدوث للجسم فانه
اي ما ذكر لا يلزم ماهية من حيث هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير
متناه لم يكن ذلك الشخص متناقضا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم
كما لزمه ذلك في تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها
في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج
وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية
العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنبهوا
بقولهم ان الماهية غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض
الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور انسان مثلا غير مجعولة
لم يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض واراد وا بهؤلاء ان نافين
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من
لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير
سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما لها اي المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة
لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها بنفس
مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج

فان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجي قلت معناه
انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار
الوجود الذهني فان معنى الامكان هو قابلية الماهية للوجود
والعدم من حيث هي وتلك القابلية والحيثية
لا يعرضان الا بحسب الوجود الذهني
كما لا يخفى على المتامل

الى الغير

الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس بها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا
في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ يستدعي
شيئان اذ الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم
مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة
اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود
واعم من ان يكون للفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك
فيه وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية
الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر الى الفهم
من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات
متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا
ما حرره المص وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من
لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث
بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الذهني
فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت
كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية
بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد
من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست
نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة
والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق
بها جعل جاعل وتاثير مؤثر اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوم ما سواها
لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فيكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة
بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى
الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن ذهب

الى ان المركبات مجهولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل
لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان اراد وا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب فى حد ذاتها مع
قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج لذاتى
لا يتصور فى البسيط فهو والمركب مشتركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود
والحاجة الى التاثير وفى نفى المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول
فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا
ريبة **المقصد السابع** المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان
كان قائما بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها والا اى وان لم يقم
بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الاخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة وحدة
حقيقية كما سياتى فى المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض
وعلى هذا فحق المقصد ان يوخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان
يكون لقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه اخر ولا بد فى الاول ايضا من ان يكون
بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثانى
اى المركب الذى هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه
كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به بشرط القيام البعض الاخر حتى
يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك
الثالث ابتداء ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اى قيام الجزء الاخر
الثالث بالواسطة التى هى الجزء القائم ابتداء **المقصد الثامن** انما نحكم بكون الماهية
مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اذا علم انها مشاركة لغيرها
فى ذاتى اى امر غير خارج عنه ومخالفة لذلك الغير فى ذاتى بالمعنى المذكور اذ نعلم
بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت
مركبة منهما لا بان يشترك اى نحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها فى
ذاتى ويخالفه فى ذاتى لا بان يشاركها فى ذاتى ويخالفها بعارض ثبوتى او سلبى
اى عارض سلبى لجواز كونه اى كون ذلك الذاتى اعنى ما ليس بعرضى تمام ماهيتهما
كافراد البسيط الذى هو طبيعة نوعية فان افراده يختلف بالتعينات التى هى
امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات
الموجودة فى الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبى هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط
وللماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا فى
ذاتى مع الاشتراك فى عارض ثبوتى او سلبى فان هذا ايضا لا يقتضى التركيب
اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة

ولا تركيب فى شئ منهما واعلم ان المشتركين فى ذاتى اذا اختلفا فى لوازم الماهية دل ذلك
على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك
والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شئ اخر معتبر فى الماهية غير مشترك
فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا فى ذاتى ويختلفا بعارض
او سلب واما الاشتراك فى عارض ثبوتى او سلبى والاختلاف فى عارض اخر
ثبوتى او سلبى فظاهر انه لا يقتضى تركيبا اصلا **المقصد التاسع** لا بد فى تركيب الماهية
الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر
لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلو
هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الاحاد مع
استغناء كل منهما عن الاخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل فرد منهما
مستغنى عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلى واجيب عنه بان الجزء الصورى فيهما
وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها محتاجة الى الجزء المادى
الذى هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة
للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية
وهو باطل بالضرورة والاولى فى الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اى
صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات واثارا صادرة عنه وانه اى ذلك
المزاج بمعنى الصورة المعجونية جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الداخل الاخر لحلولها
فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازى فى المباحث المشرقية واما الجزء الاخر و
هو الصورة المعجونية التى هى مبدأ الاثار الصادرة عنه فهى محتاجة الى الجزء الاول
الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقى
وجعل جزء المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر الذى هو المعجون من
جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية
وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض
قائم به فانه متاخر عنه لا يكون جزء منه دون تركبه من جوهر اخر وعرض يقوم بذلك
الجوهر الاخر لان اللازم حينئذ تاخر احد الجزئين عن الاخر نعم يستحيل ان يكون العرض
جزءا محمولا مسمى بالجوهر فاعل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو
موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام فى الماهية الحقيقية ولا
فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى ان المركب منهما عين الاحاد
باسرها وفى انه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفى انه
يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية
الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا

موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل
ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث
لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الاخر من
جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى اخر من جهتين فجائز اذ لا دورية كما يحتاج الهيولى
الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من
وجه اخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسياتي في موقف الجوهر
المقصد العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في
الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل
حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس الجنس
علة للفصل والا استلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت
الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المط
واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان
اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها
بين الاجزاء لا يستلزمه اي كون احدهما علة تامة للاخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة
العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها وانما
المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا يكون
الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي
ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المتبادر مما نقله عن الحكماء وزعمه هو ان
الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم اما المطابق لها ما
ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين
كل واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما
يحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا فهو اي الفصل علة
له يحصله في العقل اي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه لنوع واحد
من تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصيله وتعيينه في الذهن
لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج
حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا
لم يعقل الجنس بدون الفصل وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصيل الجنس
وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتاخرون لهم فانه ليس
المقدار مثلا امرا معينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اي فصل الخط
المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحيا وتارة كونه جسما
تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير

ان

ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار اخر هو السطح
ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا ثم المقدار امر مبهم في
العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج
في تحصيله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل احدها الى ان
يقترن به فصل واحد منها لتقرره وتحصله فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك
الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخطوط كخط الموجود في الخارج
ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقررك من هذا الذي صورناه في المقدار
وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود و
للفصل وجود اخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان
بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال
فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول
العام له مفهوم غير مفهوم الخاص وتحصل مفهوم العام بالخاص تحققه فيكون له اي
لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هويتهما في
الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج وينضم اليه موجود اخر هو الناطق فيتحصل منهما
ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود اخر وهو التشخص الموجود المخصوص
فيتحصل منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها
على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث
انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان تحصله كالناطق مثلا كان هو
الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبعه الناطق واذا اخذناه من حيث
هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة
هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اي لتلك الماهية المركبة وبهذا الاعتبار لا يحمل
شيء منهما على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير
اعتبار انه الناطق عين بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو محمول
على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها
اعتبارات فان الصورة العقلية يوخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها
صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان
والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ
بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط
انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد
تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبر موجودين متغايرين في العقل
وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار

جزء مادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد يوخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان
اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة لماهية
واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان
ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم
وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال
من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين و
ان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي
وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان يقول الاشكال
في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة وانما الاشكال في
تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه
الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا تصدق
عليه مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك
الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية
بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر
واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في
الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون
صورا لشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة
متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة
بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب
الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون الصورة لشئ واحد هو بسيط
ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء
في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين
كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف
يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال
الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شئ
واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالمجموع من حيث هو لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة
بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا

وهو

وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب
منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما
اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد
او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا
القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على
تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم
والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات
الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية
الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره
بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه
ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة
فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان
يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا احصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل
فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء
حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا
فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة
المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فح ان لم يشتمل على
امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك
الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار
به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته
في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب
في العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه مح فبطل ما قيل
من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب
خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له
واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل
وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة
عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع
الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان تركب من
اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا
على علية الفصل كما فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل
باعتبار النوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك

قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لحصول الآخر بلا استحالة ويمكن الجواب بان التفرع المذكور بناء على ما فهموا من علية الفصل لطبيعة الجنس فان الدليل المذكور
على تقدير تمامه انما يدل على هذا الامر الى قولهم لو كان الجنس علة للفصل لاستلزامه والحصر في نوع وهو باطل فتعين العكس فانه مبني على ان المستلزم هو الطبيعة
الجنسية لا الحصة فانها مستلزم ومنحصر

او اسلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن اثر الفصل القريب فلا بد ان يقيد بشئ
لا يوجد في الملك فليتامل كذا قيل ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون انواعا وما لا يجب خصوص
الاثر كما لا يخفى فليتامل

بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون
هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها
عن النوع الآخر والا لكان كل منهما علة الآخر وانه محال واوردوا عليهم الحيوان فانه جنس
للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس
والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك
فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي
الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي
له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل
مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق ما هو هذا العارض
اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار
فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا
او جنسا فصلان قريبان اي في المرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد
بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذلك المطلق
يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي هو في مرتبته كالناطق
للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر
واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد
نوع واحد يتبع بعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ
يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما
نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة
لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت
ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون هناك للجنس اجزاء ولان يكون
هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة
فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان
للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها
باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة
الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل
القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن
شئ منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية
من امرين متساويين لم يكن بها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب
الجزء المميز للشئ عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور
المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة الاتحاد المعتبر في الفصل

القريب

القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان جعل صفة
للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية
الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كذلك
بل قوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران لما جنسا ذينك النوعين وهذا
انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان الجنس
كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي
الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين
في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان
في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة
او جزءا اخيرا منها وقد تفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن
جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة
واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر
من الفروع ضعيف ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج وتظهر حقيقته اي
حقيقة كل ما ذكر واضعفه مما لخصناه واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل و
علية الفصل له فان قلت هل يتاتى هذه الفروع على ما لخصته اولا قلت اما تعاكس الحال
بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من
وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون من اجزائها
عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان حصل الجنس
فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا لا فصلا
مقوما له وان لم يحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا
كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من
تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة
فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته
لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون
بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل ح كل منهما بالفصل
وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يحصل كل منهما
بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن بان يكون له مدخل في تحصيل
الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر
فيلزم الدور المقصد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اي
لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا

فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين
الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود
في الخارج ام لا فذهب المحققون من الحكماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في
الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي
ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نم ان التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود
المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات
الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نم انه
اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه ومعروضه
موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمتعين الذي
ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم
الانسان وحده قطعا والا يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء اخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد فيوجد ذلك الاخر وهو
المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن
دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا
بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في
الذهن فقط وليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو
التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس
هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية
نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق
بقوله بيد انه لا يحصل من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى
الحاصلة من شخص اخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في ذات
النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الالة ولا يتناولها
الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من الانواع
فانها امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول يحصل ماهيات
متخالفة ينطبع في العقول والمشخصات يحصل هويات ترتسم في الحواس
مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها
لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في الوجود بين الماهية والتشخص
ومن هاهنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات

الكلية

الكلية فينتزعها العقل عن الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود
الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج
مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه
مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد
ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى
المطابقة للكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان
الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة للكثيرين وان
اراد ان موجودا في الخارج اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية
منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال لكن ان الطبيعة الانسانية مثلا
قابلة في انفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى من يكثرها واذا تكثرت بتكثير الفاعل
ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة
الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم
ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه
وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد
من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون
التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان
لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما ان يكون عدما مضافا وح
اما ان يكون عدما للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين اخر فذلك
التعين الاخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون
هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الاخر وجودا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله
وهو ايضا وجود فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هف فيكون
وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان
العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي تقابل الوجودي كما ان العدم
تقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد
بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه لوجوده له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه
بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم
فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك ان ثبوته لموصوفه باعتبار وجوده
في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم والعمى الجنسية موجودة

في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي
بالمعنى المذكور اعم من الوجود لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود
ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود
عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود
بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي
مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه
في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شأنه الوجود الخارجي سواء
وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا
حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون
التعين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور
الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليس نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت
الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام
واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فح يجاب بان التعين اذا كان معدوما
لم يلزم ان يكون عدما لشيء اخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما
المتكلمون فقد قالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف
انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه
بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظر
اذ مرادهم امتياز حصة الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى
لم يكن اختصاص باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة
انما يكون بالتعين لا بالذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا و
ان كان متعددا ما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بتخصيص
الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام
اليه لا انه الى حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان
متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد من التعين
مشارك للتعينات الاخرى في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر يخصه فيتسلسل
اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين الاخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين
المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة
والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض
قال المص وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل
ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا
بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهية لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهية

ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم ان كل تعين له ماهية كلية
ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة
القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد
من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه
ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس
تفصيله لافراد الانسان والحق ان هذين الدليلين الخلفيين للمتكلمين على كون
التعين عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه
عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اي كون التعين
ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي
حاول المتكلمين نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن
النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب
الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية
في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى المقصد الثاني عشر قال
الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضية
لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص
الواحد من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين اخر والا
انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان
تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية
متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم
فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد ومن انحصار الماهية في
شخص واحد والا وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية
لانه اي حلول شيء في الماهيات فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور
حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس
حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان
يكون علة لتعين شخص دون اخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اي
بمحل الماهية فيجوز تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل اي المحال اما بالذات
كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور
الانسانية واما بسبب عوارض يكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة
مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من
الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور
فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا

كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذى ذكروه من ان
تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعنى مادتها على احد الوجهين ان
ما ليس بمادى وهى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر فى الشخص الواحد لان علة تعينه
ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهى اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم انحصار
كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك
المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة
مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان
لم يكن مادية اى حالة فى المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهى
فى حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد الماهية التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة
عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة فى اشخاصها قال بعض
الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان
تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه فى شخصه ولم تقولوا به اى بكون تعينه
معللا بماهيته والانحصار فى شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص
الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن هنا يظهر جواز
تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل
بما حل فيه لزم الدور الذى ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل اخر لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الاخر والحاصل انه لو صح دليلكم على
ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون لقابلها للزم التسلسل فى القوابل الى غير
النهاية وتركب الجسم الواحد منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان
تعينه اى تعين القابل معلل باعراض لاحقة لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية
بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست
مجتمعة مقابل متعاقبة وهذا التسلسل جائز عندهم لا يجدى نفعا لقوله والجواب
انما قلنا انه لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما
ذكروه هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة
لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له
اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهية بصفاتها العارضة لها كذلك اى على سبيل
التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة
هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضى
تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل
هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذى
ليشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها

وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه فى شخصه وان كان بقابل
اخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة
امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال فى اثبات كون التعين عدميا التعين معناه
انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له فى الخارج ويمنع بان هذا السلب الذى ذكرتموه
كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور
العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال **المرصد الثالث** فى الوجوب والامكان
والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة **الاول** تصوراتها وكذا
تصورات ما يشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب
اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا
ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها
فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الاخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب
ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده
واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ
كلا من الثلثة فى تعريف الاخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب
الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممتنع اولا بسلب
الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا
وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب
امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان
لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية ولا
تنبيهية الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها
مشاركة فى كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة فى كون
بعض الضروريات اجلى من البعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب
اولى من العكس وانما الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذى هو اظهر المفهومات
واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان ما لم
يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر
من غيره واعلم ان الوجوب يقال على الواجب تعالى باعتبار ما له من الخواص وهى
ثلث فالاولى استغناؤه فى وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه
فيه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشئ الذى به يمتاز
الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على
الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب وهى اى هذه الخواص امور متلازمة
لكنها متغايرة فى المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته

متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مرتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه من معانى الوجوب وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمى فالاخيران وجوديان بمعنى لا سلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه فى وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر فى الواجب

المقصد الثانى ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج اما الامتناع فلانه صفة بما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجى واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب اخر وتسلسل وجوابه ان يختار الشق الثانى ويمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود للوجوب لذات الوجوب فقولك به اى بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عند نا فليس ثم علة هى الوجوب ولا معلول هى الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذاته اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو مح قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوجه الثانى وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائدا على الماهية ويستبطله حيث تبين ان

الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يكن ح كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعنى ما به يتميز الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاق الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منها عدمى بالضرورة والثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكن نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجودها بها كما سيأتى وقد يتكلف اجراء الثانى فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزؤها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى من غيرها والا لم يكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان اخر ووجه اخر وهو انه اى الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متاخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الاخير فى الوجوب كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهية لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا فى الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج فى ذلك الى بيان تقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه لجواز ان يكون معه وح نقول لا شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث

ونظايره ضابطة مشتملة على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس
الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية
اساس الوجه الاخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التكرر ان
كل ما يتكرر نوعه اي يتصف اي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث
اذا فرض فرد منه اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع
حتى يوجد فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود
له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المرتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد
لزم منه تقدم ذلك الفرد والا كان ذلك حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم
صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم و الحدوث فانه لو وجد لزم منه لحدث والا لكان
قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما و البقاء فانه لو وجد بقي والا
اتصف بالفناء و اذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا و الموصوفية فانها لو وجدت
لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى و الوحدة فانها لو وجدت
لكانت واحدة والا لكانت كثيرة فينتقض الوحدة و التعين فانه لو وجد لكان له تعين
اخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور واشالها وجودية ذلك التسلسل الباطل
قال المص والمنع ماذكرنا من ان وجوب الوجوب لغو وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب
فانه لا يكون واجبا الا بوجوب تقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته
لا بوجوب زائد على ذاته وكذا القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد على ذاته قائم به كما
في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظايرها هذا هي القاعدة الاولى واما الثانية
فهي قوله وكذلك وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود
اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات
الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية تاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث
والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في
الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها
في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين
ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه هيهنا خذ فالمؤنة الفكر ارجعنا
فاحتفظ به واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف
عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع
التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل
او الذكر وموارد ها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها هيهنا وجوب الوجود
وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولها

وجود

وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في
القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما اخر وح اما ان يعتبر وجود
ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف
الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في زيد اعمى
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل
فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده
او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب هيهنا هو الواجب
الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا
وان لم يكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذاتها اي كانت اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك
فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية على
الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب
الحمل الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده
الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق
على الاربعة لا واجب الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد
زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا
امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول ان الوجوب
لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها
انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه
والتالي بط فان الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من
عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد
منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب
عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض
بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد
وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات
بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا ترى
ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون
الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء اخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم
من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء
موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه
على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول

الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب
النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن
فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين
بمعنى الخلو عنهما محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق
شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على آ مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب اذ
لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا نقيضه
الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما ولا يجتمعان في شيء بان يصدق عليه معا ولا يرتفعان
عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة
فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا
في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء
كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب
في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه ولا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس
نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمهما
اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه
الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له
امكان واحد لعدم التمايز بين العدمات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا
لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان
او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكن والواجب واجبا الآن الملازمة هناك بينت
بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو
النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا
فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان
ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان
له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة
ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية و
بين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل
تلك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي
يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث
وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها
على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر
هناك ادلة متقابلة فقال لو شئت لنفي شيء فقل هو اما وجودي او عدمي اي

اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوبا
فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او
لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته
او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ويبطل كلا من
الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذا الكل مشترك
بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل
هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي
موجب كطريان الضد او مختار والكل محال او بنفي مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو
كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد منهما بدليل نافيه وكثير من
شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه
كلي فتذكرها اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لان ذلك الكثير
من الشبه فائته اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف
على الماخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها و
ابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك
ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو
على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف
يسد به خصاص البيوت من القصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء

المقصد الثالث

في ابحاث الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب
لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول
عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نم
لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده
اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك
الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك
الغير محالا والمح جاز ان يستلزم المح والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى
ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته
بل بذلك الغير فقط فلا يكون الواجب واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو
ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب
بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج فيه اليه فلا
يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا الا من اجزاء متمايزة في

الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته ووجوده الى جزئه
بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال
كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج
الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج اليها
اي الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان
كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره واذا كان مركبا فلا يكون
ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته
في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثانيها لو كان الوجوب وجوديا
اي امرا موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها
لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب
الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في
وجوده الى موصوفه فيكون ممكنا مستندا الى علة وتعلل بها اي بماهية الواجب
لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون
واجبا وجوديا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من ان
الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم يجب
العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة
قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوبا لذاته او لغيره لم
يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن
وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض
بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب
متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما يلزم لو كان نفس
الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو
كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا
لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان
مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك في الماهية لا بد ان يتمايز بالتعين
فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه ممتنع لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال
لا نسلم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الماهية لانا نقول المدعى
هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية
والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى
السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى

الضرورة

الضرورة فان الممكن ما تساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه
اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يترجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصورهما
اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي معنى كونه محوجا
الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به
الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا بالذات وقال
قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح خارج لم يقبل صبي مميز وعلم بطلانه بديهة
فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر لا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر و
كسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين
الى مرجح مركوز في طباع البهائم ايضا ولذلك تريها تنفر من صوت الخشب فانه لما
كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم
من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت قلنا ذلك
اي تنفرها لحدوثه لا للامكان فانه لما وجدت الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد
له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل
لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه و
بين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف
فيه العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة به قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت
ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف
والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي الضروريين دون تصور طرفي الاخر وانه
يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات راسا
فان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب
مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي
فالمتكلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله تعالى العالم بوقته الذي
اوجده بلا مرجح مخصص مع ان ساير الاوقات يساويه في صحة الايجاد فيها و
النافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل
من افعال العباد والحكم به المخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان
تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه
في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك وضده سواء
وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها
عندهم والحكماء خالفوا ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب و
الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول الحركة اليها وعلى سرعة مخصوصة او

بطلوع معين مع تساوي نسبة حركته اليهما وعلى قطبين معينين مع ما واتهما
في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها
المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما من الغلظ و
الرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح
نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به
بل يحتالون للجواب بما يندفع عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب فوقعت
الاجوبة الضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتاجوا الى دفعه باسرهم ولا اجترأ
على التزامه بعضهم وستفصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها
فيما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثبات الاستدلال عليه وفيه طرق
الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس
اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى
بها من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما
بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي
اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات
الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما
لا لعلة كما زعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا الطريق
الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يرجح
طرف اي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح
الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون
وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا
كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس
ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا كان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجح السابق
على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف فلا بد هناك من شيء اخر
موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود
وما سيأتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه يحتاج
الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود ح جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال
كونه موجودا فلا حاجة الى محل اخر وهو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا
على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة
بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان
يكون موجودا لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون
متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق الثالث له اي للامام الرازي ذكره

في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او
بعده اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه
مطلقا والا كان واجبا لذاته والا وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده
فبزمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم
اذا لم يكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا وتجتمع الوجود والعدم لان الزمان
حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اي الزمان
لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه
من انات منقضية فلا يكون وجوده لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب
بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان
علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي هذا
الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة اجزاء او شرطها
ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان
الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا يحوج
الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين
الاولين لا يتمان ايضا فالاولى المبنى اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول
يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى
المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك
الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تاثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التاثير
في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود
الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا فالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد
ولما فرض ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر
ايضا في تلك الحالة فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه
نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تاثير
ولا ايجاد منه ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق
به تاثير او ايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد
الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود وحال العدم بوجوه ثلثة وان شئت
نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل
واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا
للمعدوم وايضا هو ح مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند
الى مؤثر العدم والجواب ان المح ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اي قبل الايجاد

فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بديهة والا فالايجاد للموجود
بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع المؤثر زمانا وذلك تحصيل للحاصل
بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها
اصلا كهذه السخونة وهذه الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين
اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل وقولو لزم ان لا
يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حالة الوجود او
العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر
بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير
حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر
بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التاثير في الوجود وسلبه ضروري بشرط
اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهذا
اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان
الملاحظة فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التاثير بشرط احدى هاتين
الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره
ان يقال قولك ان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير
في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به في
زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود فلا نزاع كما مر ومنهم من اجاب
بان التاثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وان ذلك زمان الوجود ولا زمان
العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التاثير على
حصول الاثر فقال التاثير حال العدم في ان حصول الاثر في ان اخر يعقبه وليس في
ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير
محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو مح اذ التاثير اما
في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التاثير في شيء من هذه الثلثة كانت
الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام
كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية مح وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال
فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اي التاثير في الوجود
الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص للماهية الوجود وقد
سبق منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اي شيء هو بما لا مزيد عليه وايضا فينبغي ما ذكرتموه
الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لان تاثيره اما في ماهيتها
او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة و
المؤثرية لو وجدتا في الخارج تسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت

الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة اخرى اذ يستحيل كونها واجبة
بذاتها واذا لم يكونا وجوديين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى السبب لا لامكانه
ولا لغيره ولم يكن شيئا متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب
انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى ان لا يكون
الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية
يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود
لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اي لو ثبت
الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديتان او عدميتان اذ
لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما ابطال
الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم
واما العدمية فبان يقال هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر في
الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبه العامة وهو
ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل والنقض بحاله هذا
متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فان
من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة
فانها يقتضي ان لا يحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة
بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون
الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا الى
المؤثر لاستواء نسبتهما اليه اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة
الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا
لشيء سواء كان عدما اصليا وطاريا وفي الاصلي مانع اخر وهو انه مستمر فالتاثير
فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود اثر الشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا
بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا وان لم يصلح منعنا الملازمة اي لا نم انه
لو احوج في الوجود لاحوج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم
فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا
في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة
المذكورة في دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثر الشيء اي لا نم بطلان اللازم فان
عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا
يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول
الى عدم علته فجاز ايضا استناد الوجود الى العدم وانه اي جواز استناد
الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع

لانا نقول هذا الكلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم
بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اعني استناد الوجود
الى العدم ولا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنفي
كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء
لثبوته اي ثبوت الامكان للممكن في حال البقاء فانه لازم للماهية الممكنة نقيضة ذاتها
من حيث هي هي ولا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان
ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والثاني باطل لان
الحاصل به اي بتاثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود فانه حاصل قبله اي قبل البقاء
لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا
للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا للامر الاخر ولا يكون
مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته
بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير
فيها كما اعترفتم به فتبقى الذات بلا مؤثر فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها
المحوج اياها اليه فرضا هف والجواب انه اي التاثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا
للحاصل ولا التحصيل المتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده
اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا الا انه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود
وصار النزاع لفظيا لانا نقول الدوام متجدد والتاثير في الوجود الحاصل اولا لا في
امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم لا تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا بل
في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا
واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات
الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المص بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء وانه
غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا ومعناه
انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا
الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا
منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده
مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام
متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن
بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه
كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس
مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكان

اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده
من الازمنة مستندا اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو
اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي
يفيده الوجود ويديمه له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود
ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود
لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في
الثاني تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي
كان حاصلا اولا ووهم انه يفيد البقاء وتحصيله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل
ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان
ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في
اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع
وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده
لوجوده ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا تشتبه عليك الحال
بتغيير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر
كان للحوادث التي نشاهدها مؤثر اما بحدوثها او لامكانها فاما ان يقال ذلك
المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب
مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية
في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر في الحادث قديم
مختار عندنا وفعله تابع لارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا
يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الاخر بلا سبب يدعوه
اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه
على الاخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اي وقوع احد المتساويين
بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لانه يترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب
مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة اما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من
غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان
المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد
مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخر بالنظر
الى ذاته بوجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند
ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات
وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل
الارادة واحدة لكن تتعدد بتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم التسلسل

في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدالان من حيث هي جملة لا شك
انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان يحوجان المؤثر لكان تلك الجملة
علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة
بجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها فهي اي تلك العلة خارجة عنها لان
المؤثر في الجملة لابد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف
واما قديمة فصدور ما لا المؤثر اذ لا يجوز ان يوثر ذلك القديم فيها لان
تاثره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان
كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة الى
مؤثرية اخرى فينتقل الكلام اليها فيلزم التس والجواب انها اي المؤثرية صفة
ذهنية فنختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية
اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير اخر فلا تس وللقائل ان يقول
الاتصاف بحادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح اخر ومخصص فان قيل الارادة
كافية في ذلك قلنا قد مر انقا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة
في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة
على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لا نه مع شدة احتياجه الى
الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الاخر وكذا الحال في
العطشان اذا حضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث
بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع
وليس بمستحيل انما المح الترجيح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت
ايضا ما في هذا الجواب **خاتمة** للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج
الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من
العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا يعني بذلك فاذا خرجت الى الوجود
زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا
لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا اخر وايضا لو كان
المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة
مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس بماهية الممكن خروج من
العدم الى الوجود يسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا
بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في
هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا
في العلة الموجدة بل هو لحركته يد مثلا علة لحركات الالات من الخشبات

والبنات

والبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك
الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء
ولا يضر بانعدام شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته
اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا
وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم
العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما
جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة
والحدوث شرطا لعليتها وتاثيرها قالوا ودليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من
الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل اي كل واحد من الاقوال
الثلثة ضعيف قاله الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متاخرة عنه
وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج
في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخرة عن علة الحاجة بالغير
فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع
على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر
في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمال في المعنى واحد قال المص
ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية
وتنزيلها منزلها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها الا
ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه
لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا
لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للاخر في الخارج
حتى يرد عليه بانه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج
في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة
الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف
او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة
في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى
كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه وكما لا يجوز
ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض اخر منها كذلك
يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض اخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة
بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا
المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء

الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى انها اتصافه
بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس
الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد
وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه
بالحاجة وهذا الكلام منقح لامغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات
خارجية وبعضها علة لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة
الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لاحاجة بها الى علة فى وجودها لكن الاشياء
متصفة بها فى نفس الامر فلابد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها
بحسب نفس الامر كما مر واما قولهم له لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان الحدوث
علة بحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه
كان الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن
له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لابيان علة التصديق بها كما لا
يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
فيتاخر عنها كالحدوث قلنا بل الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود
ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يتصف به الماهية ولا وجودها الا حال
كونها موجودة وثانيها اى ثانى ابحاث الممكن الممكن لايكون احد طرفيه اى الوجود والعدم
اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه
بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو
قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا
تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه
بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اى كون
احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة
كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضى
والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم و
قال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من عللها ولا
يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا ورد
بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية لذاتها وقال بعضهم اذا وجد
المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم لوجود المؤثر واذا وجد الشرط

كان

كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفسادهما
ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اى كون احد
طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية
من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود
لذاته او واجب العدم لذاته هف والا اى وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع
الطرف الاخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح
اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فهذا اى ثبوت الاولوية
للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التى للطرف الاخر ضرورة اذ مع وجود
تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية
الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذاته اى لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية
ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة
من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا فان قيل اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد
الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف
هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة
فى وقوع الطرف الراجح فيكفى فى وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن
وانه اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود المؤثر
فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم
لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم
وجود لان عدم العدم وجود قطعا ويحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن
الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اى ثالث تلك الابحاث
ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة فى وجودها لما مر وكون الاولوية الناشية من تلك
العلة اذا لم يصل الى حد الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب
تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية
الوجود فى وقت والعدم فى وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود
بمرجح لم يوجد فى الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح
لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية
لا ينافى الا ان العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا
فرض اختصاص احد الوقتين بمرجح لم يوجد فى الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة
فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية ما لم يجب وجود الممكن عن علة بحيث
يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا
وجوده من علة فوجد ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا

اعلم ان سبق الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب هو ثبوته فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه بل الوجوب السابق حال العلة مثبت وجود وثبوت كذا في حاشية التجريد

جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله اي فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما عن عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان عدم الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكه عنها اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض ح وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات تلك الذوات لا سقاط مقتضاها من حيث هي هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان للماهية الممكنة بان الامكان ان لم يكن لازما بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن بحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث من غير استناد الى شيء يقتضيها او نقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث اخر فيتسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث اخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون ترجيحا بلا مرجح هف والحق ان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم فيها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها وربما يشكل عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود ذلك الحادث في هذا الان غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له ولا يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها يصير ممكنة فيما لا يزال وايضا

فيحدث للممكن المقدور مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي امكان مقدوريته حال عدمه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل دفعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان يستلزم امكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هي ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا فاذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن بهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرف حالها واذا اخذت الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير اذ ما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الاخر لم يضر ذلك في استواء نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له

بواسطة النفي والاثبات وتعاقبهما على شئ واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع والا
لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب عن الثاني
اى كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله
وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع
الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي
مع انه قد ثبت ان الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء ولدوام
فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور **المقصد الخامس** في ابحاث
القديم وهي امران اي هي راجعة اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر
المختار اي لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه
اي القديم الذي هو العالم على رايهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم
انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى
قدم العالم المستند اليه والمتكلمين لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا
استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل
الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون
قديمين مع استناد احدهما الى الاخر ويمتنع استناده اي امتناع استناده
الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد
دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي
لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم
في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان
الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى
بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا
كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول و
على حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكر الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على
ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك
بل العكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله
اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا
اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي
الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا
حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب
الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال
من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه تعالى مع كونهما قديمين وابو

هاشم

هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة
زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا
الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين
الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتاويل
التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف
بالقدم الا ان يعتبر تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست
عين الذات ولا غيرها ولا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت
تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف ولقد عثرت في
كلام القوم على منع الامرين يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده
الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الايجاد قصدا
على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي
سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود
المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اي بين الايجادين فيما يعود
الى السبق واقتضاء العدم ومن جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب
لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر بحسب
الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان
ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم
وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما
قد قيل انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا
لعدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما
للموجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا
كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا واما استناده الى الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب
الحادث مستحيل بالضرورة وانما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه
الامام الرازي لان تاثيره فيه اي تاثير الموجب في القديم اما حال بقائه اي بقاء
القديم وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين
يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى
الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج
في البقاء امر معلوم بالضرورة ولا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه

اى علة كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد والمشروط الباقى فانه ايضا محتاج
فى بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة فى بقائها
الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اى بقاء الشئ على وجوده
نفس وجوده فى الزمان الثانى والا وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى
بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فينتقل الكلام
الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشئ على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى
اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة يتعلق بالشئ
حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما وما يكون فى تلك الحالة محتاجا مستندا
الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود
على وجه محال لم يكن استناد القديم الى الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجب
مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار
وجود آخر ثم انه اى ما ذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب
معارض بوجوه الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية اى عدم الاثر ينافى وجوده
وهو ظاهر وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة
لذلك الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق
منه اى عدم الاثر شرطا لهما اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط
الشئ لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند
الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب الثانى وهو اى الاثر حال البقاء ممكن
لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون
حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء اعنى القديم يجوز استناده
فى بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اى ابطلنا
كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة او جزءا
او شرطا فيجوز احتياج القديم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا فى الحاجة الرابع
الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرائط المؤثرية فى اثر من الاثار قدم اثره
المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا
وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل توقف تاثيره فى اى اثر فرض على امر
حادث معتبر فى مؤثريته فينتقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل
حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم
الى المؤثر الخامس الامكان محوج فى العدم كما هو محوج فى الوجود لما مر وانه اى
العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المؤثر فى
استمراره الازلى الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس نجعل

الاربعة

الاربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هى دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو
فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات
الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اى
قلنا فى جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقى لا يجوز استناده حال بقائه
الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به فى جوازه وذلك لان المؤثر فى الباقى حال البقاء اما
لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اى تاثيره فى الباقى
تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازى وقال
واما الاجوبة المفصلة فمذكورة فى المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اى ما فى
هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير فى الباقى وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر
فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا فى امر متجدد ولا تعلق له بالباقى من حيث هو باق فلا يكون
هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب
اما عن دعوى الضرورة فى قوله قد يحتاج بالضرورة فى البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة
فى محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلية مع المعلول المستند اليها فى البقاء وحكاية
الشرط مع المشروط الذى يستند اليه فى بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اى
بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء
بجوده اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون
المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس
العلم لا معللة به مع قدمهما كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وايضا نحن غير مؤثرة
لا مدخل لها فى وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقى فى حال بقائه اذ لا تاثير
هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير ابتداء او دواما كان
او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد
القديم الى المؤثر الموجب فعن الاول ان الشرط فى استناد الاثر الى المؤثر كونه
مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافى وجود الاثر وفاعلية الفاعل
بل يجامعها وللقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية
ذاك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام فى الباقى الذى لا اول له وهو القديم و
ما ذكرتم فيه اى فى الباقى الذى لا اول له مصادرة وفى غيره لا يفيد يعنى ان اردتم
بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ
لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثر الشئ
وان اردتم به ان الباقى الذى له اول فهو فى حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر
فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا
قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقى الذى له اول قد تصور فيه التاثير ابتداء فتصور دوامه

بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن
الثالثة ان العقل بديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج
الى مؤثر يفيض الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه
كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية
الحدوث في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا شبهة
وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي
الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال
فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب تعالى مستجمع في الازل
لشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم
عدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان
استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة
لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد
العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر
الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان العدم من حيث
الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي
لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة
استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز
الاستناد الحقيقي دائما وثانيهما اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف
به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفاته
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات
موجودة قديمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما
سوى الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن انكار الجسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم
اثبتوا له تعالى اي لله تعالى احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة
اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا
واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات
اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المشاركة له في الذاتية هي الالوهية فقد اثبتوا
مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم
على غير الله تعالى كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه
التي اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم
ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم
الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان

القول

القول بتعدد الذوات كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى
صفات اي اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم
قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود
بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ
القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من
الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من
الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم
اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان
تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو
الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما
كفرهم الله بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله
عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا
وسياتيك في بحث الصفات القديمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير
ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقديم باجماع المتكلمين لان سوى الله مخلوق وكل
مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع
عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم
منسوبة الى رجل يقال له حربان قدماء خمسة اثنان منها عاملان حيان والاولى كما
في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم حي
فاعل لهذا العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدا الحيوة وهو الارواح
البشرية والسماوية فهي حية لذواتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت
مادية وفاعلة في الاجسام التي يتعلق بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لا عاقلة
ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهي الهيولى
والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهو منفعلة تقبول
الصورة ولا يكون فاعلة والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وهو ظاهر
والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تميز
جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر
هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده
مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي
كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي
واظهره وعمل فيه كتابا يسمى بالنون في القدماء الخمسة وستقف على ماخذهم

في اثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفيفة **المقصد السادس** في ابحاث الحدوث وهي ايضا راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجود اول هو اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء هناك سبق زماني او لا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول وقال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته مستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه يتقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان يثبت ان ما بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاولى على الثانية الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا تعقل الوجود وغير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا نكتة الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اي على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع

فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاقية بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له حاجة الى اثباته ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة ...

اجتماعه مع اللاحق اذ امر آخر يمكن اجتماعه معه واذا اختلف تفسيره نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون التقدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى وثانيهما اي ثاني ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحده لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اي زمانا اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظ والامكان امر وجودي لما مر من ادلة وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية لا تعلق به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر عليها توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ انما صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما معقولا ولولا ان صحة الفائدة اي ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة عنه تأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه بقياسه الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لا مكانه محلا نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان تكون المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل

للشئ عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قايم بها يستحيل انفكاكه
عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا
بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم
بمحل الشئ الذي ينسب اليه الامكان لا فيه وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان
الظاهر عباراتهم توهم الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال
وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب
تعالى امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته
لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض
ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود
بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اي وان لم يكن امكانه الذاتي في الصدور
احتاج الى الشرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما
دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرط القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر
من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان
الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى
حادث اخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط اخر اصلا او كان شرطه قديما
لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الاخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله
وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهي اي تلك الحوادث
المرتبة اما موجودة معا وانه باطل لما سياتي من برهان التطبيق الدال على استحالة
التسلسل في الامور المرتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع
المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا الى شرط
اخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الاخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة
الحوادث المرتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ خارجا عن ذلك المجموع
ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها
عقيب بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض
اولا والا وان لم يتعلق المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص المجموع
الحوادث بحادث دون حادث اخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا
او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته
الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدا بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث
غيره فاذن له اي لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر
لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط اللاحق وان كانا
بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين

بعد بعد باعثه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له الى الوجود من العدم
فان المعلول الحادث اذ توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة التي يتوقف
عليه يخرج كل واحد منها الى الوجود ويقرب الفاعل القديم الى التاثير في ذلك
الحادث تقريبا متدرجا حتى يصل القربة اليه فيوجد وهو اي هذا الاستعداد
الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك
الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم
الصرف والنفي المحض فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى
من الاستعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة و
الضعف في العدم الصرف النفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود
ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على
اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدا
تام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بايجاده ببعض دون بعض
الا لاختلاف استعدادات القوابل وستبين ان المبدا المختار يفعل ما يشاء
بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في
الخارج وقال الامكان امر عقلي يتعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ
الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شئ هو امكان بل هو
امكان وجود في الخارج وتعلق ذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج
وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي
ولا يدل على وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات
المتعاقبة على المادة بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر
وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب
واما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية
وقد عرفت بطلانه وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان
وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين
لا يجامع فيهما القبل والبعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بالواسطة الا يرى
انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا
اجيب بان ذلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص اخر وتلك
متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول
وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على
هذه السنة وعلى هذا فاذا كان واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذاك
والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثاني ان عدم الحادث

متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى بعد الوجود فى كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه ان يمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما عرفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجود لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتبارى فلا يقتضى معروضا موجودا فى الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اى ثبوت التقدم فى نفسه هو الوهم بديهة دون العقل وحكمه فى المعقولات الصرفة مردود كما فى تحيز البارى فان الوهم يحكم بديهة ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما فى كون كل مرئى مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى الامور المشاهدة فى المراة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئى فى دار الاخرة بدون المقابلة وما فى حكمها فكذا الحكم على التقدم بانه موجود بط فان قلت ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى هو الزمان قلت هذا مسلم ولكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا فى نفس الامر كما هو اعتبارى المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اى متساوية فكل ما له وحدة فهو موجود وما كل موجود له وحدة فى الجملة حتى الكثير الذى هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اى تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة بالكثرة الذى للكثير الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عروض احد المتقابلين للاخر انما المح عروضه لمعروض الاخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحد فى الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له

وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثير فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة فى عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذى بينهما ظن بعضهم انها اى الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى الثابت لكل موجود معين و يبطله انه لو كان الوجود الشخصى نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع للجسم الواحد اعداما لذلك الجسم الشخص وايجادا لشخصين اخرين يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اى كون التفريق اعداما بط اذ ليس شق البعوض بابرة البحر الاخضر اعداما وايجادا لبحرين اخرين ضرورة وتجويز ذلك بناء على انه مجرد استبعاد ولا ينافى الجواز العقلى مكابرة بمقتضى عقله لا يجاب ولا يناظر وانما جوزه مجوز بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة فى حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاصلية ووجد هويتان اخريان المتصلان والموجود فى الحالين معا هو الهيولى التى لا اتصال لها فى نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهى هى وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اى من حيث لاحظ كثرته وتفصيله موجود وليس من هذه الحيثية بواحدة وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شئ من جهة صدق عليه الاخر من تلك الجهة وهى اى الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اى الماهية من حيث هى تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة يابا ها فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر فى بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها بمثل ذلك كالانسانية من حيث هى قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة منفصلة كانت ابية عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فاذن اذا جمع اجسام كمياه فى ظروف متعددة وجعلت فى ظرف واحدة فقد زالت كثرتها التى هى وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه بط والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهتان بمثل ما مر فى الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصورى وحدتى المتصورة بالضرورة وايضا فان لكل احد يعلم انه واحد

بالكسب منه وكان في التصريح تساوق الوحدة للوجود نوع اشعار ببديهتها على قياس بديهته وقس حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس يدرك اولا جزئيات ترسم صورها في الالة ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترسم في العقل اى في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو في النفس والكثرة عارضة لما هو في الالة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عنده من العارض لما ارتسم في الاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالالات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل واحد من الوحدة والكثرة لصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصد الثاني قد اختلفوا في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد في نفسه واحدا وايضا هي نقيض اللاواحد العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقفت انقلابها الى الماهية على كونها وحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها ونقض الوحدة دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي تقابلها لا تتناهى ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء اخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزئها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة هف مع انه المط واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا اقرب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه

المقصد الثالث بين الوحدة متقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اى ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اى ليسا منسوبين بالعروض الى موضوع واحد بالشخص واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع الشيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى

ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لا من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة وموضوع الكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء كما ان الوحدة جزؤها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها علة الكثرة لانها مبدؤها وجزء منها فلا يكون الوحدة متضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضادهما اى اذ ليس احد الضدين متقدما على الاخر وجوبا والوحدة متقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الاخر ولا ضد ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما حصل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهر جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما التقابل بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اى الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا سقط الوحدة منه مرة بعد اخرى يفنى بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيل لا يكون مكيالا وبالعكس ولذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة وقال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المتخالفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة خارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اى تقابل المذكورين في تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب ذاته اى

تقابل السلب والايجاب تقابله بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين
بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اى الوحدة و
الكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور فى تعريفهما اذح جاز ان يكون تقابلهما بالذات
ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم ما يدل على ذلك وفيه
نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك
ان كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه
بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت فى العبارة مساهلة
والحق ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الوحدة لا يتاتى
فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت
حقيقة الكثرة مجموعة عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد
منه لا مفهوم الواحد والكثير يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين
الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة التى هى جزؤها بالذات بل بالعرض
من حيث المكيالية والمكيلية كما قرر لا انه لا يقابل بالذات بين مفهومى الوحدة و
الكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى
بالسلب والايجاب كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر بين ما صدق عليه فاما ان يعتبر
بين الوحدة والكثرة التى هى جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر
بين الوحدة والكثرة التى تطرء على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة
اذا صبت فى جرة وبين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية لها
كماء واحد صبت فى اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضدين اذا وردا
على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة او الكثرة الواردتين على محل واحد
كذلك لا يقال الوحدة اذا طرءت لا تنفى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة
لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضدين ان يبطل ضده
بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان
رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم و
لذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم
يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور متنافح كالمتصور ههنا بقى ههنا
بحث وهو طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة
بحيث يحصل منها شئ واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد
تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت
اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا

ابطال

ابطال للكثرة هو ذلك وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة
وحصل شئ اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد ايضا للموضوع لان موضوع الكثرة
هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان
الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من
الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى
الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة
الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد
القوم فى هذا المقام لان بين مفهومى تعريفيهما تقابل بالذات او بالعرض والقول
بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل
التضاد يبطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام فى حقيقتها لا فى
افرادها والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة
مركبة من وحدات كل وحدات منها طارية على موضوع الكثرة مخصوصة ومبطلة اياها
فلا يكون ذات هذا الوحدة والكثرة متقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال
الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية التباعد جدا ولا
نوجب ايضا امتناع تقدم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست
مقوم لها ولا نشترط ايضا فى موضع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان
ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان
ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون
الموصوف بهما شيئا واحدا ويلتبس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين
بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول
الاخر فتامل والله الموفق المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية
فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هى صورها النوعية
وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركب والاولية واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا متشاركة ما عداها فى انها كثرة وتمتاز
عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدا لوازمها وتقوم كل عدد من انواع الاعداد
بوحداته التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته
وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية فلا بد
هناك من جزء صورى كلام ظاهرى بل الصواب ان المركب العددى هو عين المجموع
وحداته وهذا المجموع المخصوص منشاء الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة فى ذلك
الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الاعداد اى ليس تقوم كل عدد
بالاعداد التى فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذى هو العشرة

اي حقيقة العشرة اي عشرة وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثمنية وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة عن وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل اي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة والاربعة والستة والخمسة فان تركب من بعضها لزم ترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها بخصوصياتها قلت القدر المشترك منها الذي يكفي حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمط نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه مما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن بخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره عن الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه كثير من وجه اخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يكون ذو وضع وهو المفارق المتشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال وان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حسا على راي مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق

فهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا اجري كان هناك ماءان متحدان بالحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اي الواحد بالاتصال يقال لمقدارين تلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين لزم من حركة كل منهما حركة الاخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم يشبه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع او جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالقياس الى افراده واما عارض اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسانية عارضة لهما بمعنى انه محمول عليها خارج عن ماهيتها وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولا بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اي لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا يكون محمولا اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسب تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون

غيره من الابدان وكذا الملك تعلق خاص ببدنه وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف
فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان ومتحددتان في
التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك
فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس و
الملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة
الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة فيها وان اعتبر اتحاد النسبتين
في كونهما منتسبا للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى
الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة
فانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك
وتعلم ايضا اي اي هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك
ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد
بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشيء ماهية له مقولة
عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد
بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل القسمة
اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو
المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما لا يقبل الانقسام بوجه ما والواحد من اقسام
الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا
كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك
الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة
مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقايق مع الاشتراك في
العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اي اشتراك الوحدات
في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك فيقال فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية
والاجتماعية على ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة
تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من
عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الوحدة
كوحدة الانسان ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة
بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك
ساير الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض اخر فتنبه
له اي لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في
مواضع متعددة المقصد السادس الوحدة تتنوع انواعا تجب ما فيه و

لكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة
فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس
مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة
وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين متساويا
في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق
طرف احدهما على طرف الاخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة
بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اي الاثنينية تستلزم التغاير هذا هو
المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان
اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز
انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم
بناء ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود
وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما
يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين
للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها
دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدق عليه فتدبر
وخرج الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به
اثنان احدهما موجود والاخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي
ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو
الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل
وهو ظ وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين
وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ
الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي العدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو
المختار عند الاشاعرة قالوا ودل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل
ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليه بلزوم العشرة مثلا فلو
كان الجزء سوى الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما العشرة فقط فلا نم الحكم
بلزومها واما مع تمام احاد العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك
فذلك هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد اخر فوق العشرة قالوا
وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد
العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكانت كاذبا ورد بان المراد

غيره من افراد الانسان والالزم ان لايكون ثوب زيد غيره وهو بط قطعا و
لايخفى عليك ان مستند لاالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا
ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في
الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم فانه غيره قال الامدى ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ماهي عين الموصوف
كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات
الافعال من كونها خالقا ورازقا ونحوهما ومنها مالا يقال انه لاعين ولاغير وهي
ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية
لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا
فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لايجوز
ان يعدم احدهما ويوجد الاخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين ولايلزمهم فانهما
غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لاوجود لها عندهم لكن يرد عليهم
البارى تعالى مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن البارى تعالى في العدم لاستحالة
عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى عن ذلك لايقال في الجواب عن هذا
الايراد يجوز انفكاك البارى عن العالم في الوجود بان يوجد البارى ويعدم العالم
وح فقد انفك احدهما عن الاخر في العدم في الجملة ويجوز انفكاك العالم عن البارى
في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على البارى تعالى فقد انفك احدهما عن
الاخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولايجوز شئ منهما على البارى
تعالى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك
منه في العدم فقط والحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك
من طرف في الاتصال بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في
الوجود اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف
ويعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه ح انفك احدهما عن الاخر في العدم وكذا الحال
اذا اوجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة و
الموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره
الامدى مردودا لما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد والمراد جواز الانفكاك
من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم
باحدهما مع الجهل بالاخر ولايمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى
تعالى والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود البارى تعالى بعد العالم بوجود العالم الى

الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان
يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترضوا بالبارى تعالى والعالم فانه لا
يجوز انفكاك العالم عن البارى تعالى في الوجود فيجاب بان ليس المراد بجواز
الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في العقل ولاخفاء في جواز انفكاك كل من
العالم والصانع عن الاخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز
فلا صحة لهذا الجواب اذ لايجوز ان يقال يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا
بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا اجوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا
او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما
بدون وجود الاخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اى قول مشايخنا
في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لاهو ولاغيره مما استبعده الجمهور
جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوى نفي العينية فكل
ماليس بعين هو غير كما ان كل ما هو غير فهو ليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك
بانه نزاع لفظي لاتعلق له بامر معنوى وذلك انهم لا خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا
على ان الغيرين هما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشئ بالقياس الى الاخر قد لا
يكون عينا ولاغيرا واذا اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شئ
بالقياس الى الاخر اما عين واما غير ولاشك انه لايمتنع التسمية بل لكل احد ان
يسمى اى معنى شاء باى اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك
في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا
بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوى
وان مرادهم بما ذكروه انه لاهو بحسب المفهوم ولاغير بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران
مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه
ولما لم يكونوا اى المشايخ قائلين بالوجود الذهنى لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة
والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود
الذهنى نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف
من وجه اخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التى لا اشعار لها بالوجود الذى
اختلف فيه وهذا الكلام لاغبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادى
المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد و
الظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا وايضا
لما اثبتوا الصفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله
الله تعالى فدفعوا بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات

اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم ايضا
كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض
الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما يكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت
مغايرة للذات

المقصد الثامن

الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق
المجاز على صيرورة شئ ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اي التغير والانتقال دفعيا
كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء
بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي هو
تحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف
واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شئ شيئا
اخر بطريق التركيب وهو ان ينضم الشئ الى شئ اخر بان يحصل منهما شئ ثالث كما يقال
صار التراب طينا او الخشبة سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه
بل في وقوعه ايضا واما مفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شيئا اخر ومعنى
قولنا بعينه انه صار شيئا اخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا
مفهوما حقيقيا لان المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي
على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يتصور هذا
بان يصير زيد عمروا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد
كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا اخر غيره
فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى
الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري لحكم
به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين
وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله
يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم
الماهية وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الموجودان
بعد الاتحاد وحدث تغيرهما فلا اتحاد لما منهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث
غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا
كان موجودا ومعدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعد اثنان
متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة
بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم
حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير
بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين
لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود

الاخر وهو ممنوع

المقصد التاسع

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام
لانهما ان اشتركا في الصفات النفسانية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما
اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمختلفان احدها المثلان
هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسانية فالمراد ايضا النفس ما لا
يحتاج وصف الشئ به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد
على ذات الموصوف وكالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي
تدل على الذات دون معنى زايد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زايد على الذات وقال
بعضهم بناء على الحال وكونها زايدا على الذات مع كونها من صفاته النفس الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اي يلزم المشاركة
في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال
المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الاخر فيما يجب ويمكن ويمتنع وقد
يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الاخر في الاحكام الواجبة والجائزة
والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت مما يعود الى نفس الذات لا الى معنى
زايد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس بمعنى زايد يعني
ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية
عندنا واما عند مثبتي الاحوال كالقاضي منا فقيه اي في كون التماثل من الصفات النفسية
المفسرة على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع ارتفاعها عن الذات مترددا وقال
تارة انه اي التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوف عنه بتقدير عدم خلق
الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زايد على الصفات
النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشئ حال
انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة
للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس
ومن جملتها التماثل لا يعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا
على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا يضر ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين
اذا اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل وان اختلفا في وجه من الوجوه
فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد
يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة
اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان
في الاخص دون الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اي وان لم يريدوا
ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجميع

المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك
في الاعم وان كان لازما لكنه خارج من مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك
في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع
صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص
وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفها اعني السوادية وتماثل
البياضين معللا باخص وصفهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية
مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام
فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها
في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة
لا يجوزونه ايضا وايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رايهم اذ
من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى
واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات
النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز
ح كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونا متماثلين
ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان
في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفة
السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات
ثبوتية كالوصفية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان
في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين
في صفة وجودية متماثلان في اللونية مثلا فيلزمه ان يكون الباري تعالى متماثلا للمخلوقين
في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى متماثلا للحوادث وثانيهما اي ثاني الاقسام
الثلثة الضدان وهما المعنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة فمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اي عرضين
ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك
ويخرج العرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته
تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو
السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة
والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس لذاتيهما بل لاستلزامهما
المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا
يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة
الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من

جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة
الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر والكبر عطف على قوله فمعنيان
يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست
موجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا
القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد
تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا
احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة
وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما صرح به
بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل
دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها لان
العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح و
الحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين
ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا
عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق
بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات
فان مقولة الفعل لا وجود لها في الخارج وتعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور
في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة دالة
بخلافه ههنا فالاولى حذفه هذا واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في
المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان في محلين فلم تشترطه المعتزلة فانهم
قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل
بذلك الشيء بجزء آخر من القلب والا اتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما
تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء
وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا
قامت بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع
ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم
يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان
له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره
لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته
اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد ويرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى

عن محالها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليستا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا ضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اى ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اى غير المثلين والضدين فرسمه اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اى في جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اى في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اى هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ترجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات فانه تماثل عنده في الحوادث في وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اى مأخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات الالهية

تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات متغايرة وهذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصد

العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وح تنقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها في الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان المحل للعوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية ولا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني الالزام في العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في العلوم الثالث انه اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل جاز ان ينتفي احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وانه اى ذلك الضد ضد ايضا له اى للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده هف الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكن الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اى في هذه المسالك كلها نظر فالاولى منظور فيه اذ عدم تمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب

مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز والمحذور
فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا
لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين
اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا
ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع
اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف
وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان
عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان
يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول
ان انتفاء احد المثلين عن المحل مصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين
قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع
وجود المثل الباقي والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي يلتزم انه لا يمكن الجزم بكون
السواد القائم بالمحل المعين واحدا ولهم اي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع الجسم
يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف
في لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل
واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر في الشدة والضعف و
بتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهما
في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان
فيه اجتماع لونين متماثلين **المقصد الحادي عشر** قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان
في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان
الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة
وان كانا في وقتين فصرح بوحدة دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة
لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد
الاخير اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد
من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للاخر او يكون والاول
من هذين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما
المتضايفان وسياتي بيان احوالهما في اخر الموقف الثالث والا فهما الضدان
وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل
كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما

متباعد

متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما و
بين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان
بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام
الاربعة التضاد المشهوري الشامل للمتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل
المتعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين
المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه
وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا
فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اي المحل بوسط بين المتضادين و
يعبر عنه عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض
وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل و
لا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل
ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة او دونه اي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف
الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما هو وسطهما من الالوان وايضا قد يمكن
تعاقبهما اي تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما مقابل العدم احدهما عنه و
يوجد الاخر فيه في ان واحد او لا يمكن تعاقبهما على محل واحد بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين
الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما
سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد
اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد
انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع
الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت
اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة و
الرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم
ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتها فلا يصح القول بان
لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير
كونه كذلك فليس شيء من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون
الشيء ملايما والشرية عن كونه منافرا وقد تعقل الاشياء التي تطلق عليها الخير
والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن
اخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج
تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت
اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة

فقد عرض لها صفة هي كونها فضيلة او رزيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما او ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضتيهما هذا ما ذكر في الملخص فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرزيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرزيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرزيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيها بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه الاربعة امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رزيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء وقيل وكذا الحال في المتماثلين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فلا الامرد اي يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقوب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذا لم نجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في

المتضا

المتضادين وان لم يعتبر ذلك الاشياء الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وارادوا به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد تسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان عدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منسوبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المص عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للاخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم العمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث

المتقابلان بتقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج
متعقبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الاخر فالمتقابلان
المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة
والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة
واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال
بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان
تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب
هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب
فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين هاهنا
في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل
من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان
هاهنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود
مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد
الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا
لذلك الصدق وح اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل
او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا
فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب
في الحقيقة هاهنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت
مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبته الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن
لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما
الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد
ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر
ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول
في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على
الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج من الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين
الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبني
ذلك على المسامحة والنظر الى الظاهر **خاتمة** للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات
انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما
وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب
الاخر ولولاه اي ولولا استلزام كل منهما سلب الاخر فلولا ان كل واحد من

السواد والبياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب
بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا
فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخيرية
وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه عارضا له وهو نفي
الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية والنافي للذاتي اقوى في
النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي فهو اي تقابل السلب والايجاب اقوى
التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اي في المتضادين معنى السلب الضمني
امرا اخر وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي **المرصد الخامس** في العلة
والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل
التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة
المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد
يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري
مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء
المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء
الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة
للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد حصل من الخشب مع ان السيف
ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها
حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد
اخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له للسرير فهو المادة وتسمى المادة
بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهر تبين بل ما يعمهما
وغيرهما من اجزاء الاعراض الذي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة وللهيولى
للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور
المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدي التركيب
واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس
بتفسير الاخر وهاتان اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما
انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين
المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به
الشيء كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه
وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم
علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا يوجدان
الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله

علة غائية وان جاز لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا
تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية
معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب
الخارج الوجود والسرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها اي للغاية
علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني
والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده فقط علة تامة و
في لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى
الى قوله وانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي
صدر عنه البسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان
الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن جهته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علة او مع
الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من الاربعة المذكورة كما
في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن
الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او
خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما
العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها
على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث
هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا
يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع
انضمام امرين اخرين هو الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة
هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان
التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف
فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا
كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا
اشكال فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة
ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجة منحصرة
في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لانه المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود
الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من
تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع
الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت
اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في

وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم
لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف
يكون مبدأ الوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم
الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك
السقف فيه اي الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط
الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في
المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر
في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون اي
ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا يجوز كون العدم
مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي كما يجوز
توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود اخر من حيث وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع
وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده
فما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل بوجوده
لا بد ان يكون موجودا او ما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجوده
وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود
المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة
العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر
في الوجود معدوما وقد اعترفتم بامتناعه بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له انه جزء حقيقي
بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده
بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد سبق التاثير الحقيقي
فباطل وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال
الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع
في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء
اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام
فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه
خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسما
برأسه وذلك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض و
المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه

الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا و لا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط
او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او
جزءا خارجيا وهو المادة والصورة **المقصد الثاني** الواحد بالشخص لا يعلل
بعلتين مستقلتين لوجهين الاول ولو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو
اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منهما للعلية اي
لكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته البتة مستغنيا عنهما عن كل
واحدة منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين
بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الامر الاخر اذ المفروض كل واحد
مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الاخر معنى الاستغناء اي
استغناء ذلك المعلول عن الاخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة
من المستقلين غير محتاج اليها لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ
عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج
شيء الى اخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين
الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع مستقلتين على معلول واحد شخصي
مستلزم بوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لا مكانه وهو ايضا محال واما
توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه
بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا
وجدت احدهما وجد المعلول وامتنع وجود الاخر اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد
الاخرى فان عدم المعلول تقدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم
يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية يفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ
يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان
بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى
لا يقال التوارد محال مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من
وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم
المعلول وما يظن من ان الاصلي الخارج والنقدي يجوز توارد هما بدلا على حركة الشمس
واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة
للواقعة بالاصل الاخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي
يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته
به دورا الوجه الثاني اما ان يكون بكل واحد منهما اثر اي تاثير افكل اي فكل واحد منهما
جزء العلة لان المستقل بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزء لها

وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهي العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء
منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد
يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل
جزء العلة فان قلت فيستغنى بتاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى قلت هذا رجوع
الى الوجه الاول فتامل وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض
المعتزلة بجوهر فرد يلتصق بيد الاثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر على السوية
في القوة والسرعة وح لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع
اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط
لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة
فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة
ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه
بان هذه الحركة مستندة الى المجموع منهما معا فكل واحدة جزء العلة لا علة مستقلة
فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور في ذلك
واما المثلان هما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل
الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا
اخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة
النوعية يوجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما
مرت الاشارة اليه كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد
فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فرهاتم
انه يعلل كل من المتخالفين المذكورين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين
يكون لكل من المخالفين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة
التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين
السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على
تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة
نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات
بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها لكن هذا المثال
انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وستطلع على عدم تماثل
افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار
لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة فان اعتبر
افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع فان
في الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احدهما علل الامران

اى النوادان المتماثلان منها بها اى بتلك لاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ
او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنهما
اى عن كل واحدة من العلتين فلا يعلل تلك الماهية النوعية بشئ منهما لامتناع تعليل
الشئ بما هو مستغن عنه قلنا هى اى تلك الماهية يقتضى الاحتياج الى علة ما وتعين
من جانب العلة اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين
بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين
المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون هذه
المعينة يقتضى ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان يكون علة لها
فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى
قال المص واعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع
كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها
بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة
له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول بالعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شئ
منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احدهما اى الى علة ما الذى لا ينافى الاجتماع وتلخيص النظر
انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون
احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا
اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا
يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير
هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواء هم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب فى الجواب ان يقال
لا وجود للطبايع فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة
لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة
للعلة الاولى ويكون منشا الاحتياج فى المتماثلين هويتهما المتخالفتين المقصد الثالث

المقصد الثالث

يجوز عندنا يعنى الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا
يجوز عندنا ذلك ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة
الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اى منع جواز استناد الآثار المتعددة
الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب
تعدد آلاتها التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال
على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة
قالوا واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته

ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل
كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور
الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
لما اثبتوا لله تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا
يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقى ان كان موجبا لم يجز ان
يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا
فالنزاع ان فى كون المبدأ موجبا او مختارا لا فى هذه القاعدة والحق ان الفاعل
المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة
وان فرض ان لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا فى
اثبات الجواز ان الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز فى الحيز المطلق و
لقبول الاعراض ايضا فهما اى وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقى لا يقال احدهما
وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر له باعتبار
الحيز الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض
بالفعل وكونه حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما
ذكرتم بل الكلام فى قابليته لهما وهو اى كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق
انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التى هى الجوهرية ولا يمكن اخذه
الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض
هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين
اى القابليتين اللتين هما الاثران وجوديين قبل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب
والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة
والشرط فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز
بثمانية اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لا ولب مثلا لكان مصدريته ا
غير مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخلا فيه اى فى الواحد الحقيقى
هما اى هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هف والا
وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقى مصدرا للمصدريتين اى
لمصدريتى ا و ب لما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين
الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لا و ب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اى
فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى
فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا
ولزم التسلسل فى المصدريات وقد تقرر هذا الوجه بطريق البسط فيقال ان كان كل
من مفهومى مصدرية ا ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقى كان لام البسيط ماهيتان

مختلفان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركب فقط وان
خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر
لزم التركب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثاني انا لما راينا الماء
يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء جزما
اي قطعا يقينيا لا شبهة فيه والا فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على
اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون
الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة
وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحدت المعلول وهو المطلوب
الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا و ب مثلا لكان مصدرا
لا و لما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه
تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي نختار ان المصدريتين
خارجيتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود
لها في الخارج غير محتاجة الى علة يوجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى
الموجد ماله وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات
وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك
ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لمعلول معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور
لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد
بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه
متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك
الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية ايضا
بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست
له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلابد من تغاير في ذات الفاعل
ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا
من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة
الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون للذات وحدة
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم
انه لابد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس
الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الجهات

امور كثيرة ولا يقدح في ذلك كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان
الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف وتعدد فانا
لما راينا نارا ولا برد معه كما كان مع الماء وراينا ماء لا حر معه كما كان مع النار علمنا تخلف
اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو راينا اثارا
مختلفة متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها
بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث لا نم ان صدور ا وصدور لا ا تناقض
فان نقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا اعني صدور ب فلا يناقضه
فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا ان كانت مصدر الغير اصدق ان
هذه الجهة ليست مصدرا لا لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة
فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا وغير مصدر لا وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان
ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو مم كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر
لا وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لان قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا
ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة
بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول له متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر
لا موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا بين لا سترة به قال
الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير ا من تلك الجهة صدق انه
لم يصدر عنه ا من تلك الجهة فيصدق ح انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة
واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على
هذا المط ثم قال جوابه لا نم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه ا بل اللازم
ح انه صدر عنه ما ليس ا وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا
لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي
في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها
ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان **المقصد الرابع** قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه
اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة
واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله صفات حقيقية زائدة على ذاته
وهي صادرة عنه وقائمة به والا وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر
للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه
قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التاثير ليسا من الموجودات
الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود

المقبول كما ان الفاعل وحده لايجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما فى الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون فى بعض الصور مستقلا موجبا لمعلوله ولا يتصور ذلك فى القابل اذ لا بد من الفاعل فالفاعل وحده موجب فى الجملة و القبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط الى شئ اخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين فيجب النسبة الناشئة من جهة ولا يجب النسبة الناشئة من جهة اخرى فيتجه ورد هذا الجواب بان كلامنا فى ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة و على ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثانى بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافى الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذى ينافيه واورد عليه انه اى انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل ويتم الدليل حينئذ اذ نقول نسبة الفاعل تتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثانى لغوا

المقصد الخامس

قال الحكماء القوة الجسمانية اى الحالة فى الجسم لا تقيد اثرا غير متناه لا فى المدة اى لا يقوى ان تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا فى الشدة اى لا يقوى على ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا فى العدة اى لا يقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر لاتناهى القوى بحسب اثارها فى هذه الامور الثلثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهى نظرا الى اثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار و ذلك هو اللاتناهى بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لاتناهى الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه فى النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التى لا تقف عند حد فهو لاتناهى القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهى فى الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلا شك ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما يكون غير متناهية فى شدة

واعلم ان الحكم بالعرض اقسام اربعة الاول محل الحكم والثانى الحال فى الحكم والثالث الحال فى محل الحكم والرابع متعلق الحكم كالمتعلق به والظاهر ان مراده منها الى القسم الرابع ومن الاول والثانى لا اقسام لم يكن اطلاق مادة الكمية على الحال فى الحكم و

وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا فى زمان بل فى ان محال لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة تنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان ممكن فى نفس الامر و امكان فرض قطعها لا يجدى نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر واما اللاتناهى فى المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرة فى الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهى القوى الجسمانية فى المدة والعدة فى الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اى على انتفاء اللاتناهى وامتناعه فيهما بان قوة النصف اى نصف الجسم فى التحريك الطبيعى نصف قوة الكل فى ذلك التحريك وانما كان النسبة بين قوتى النصف والكل بالنصفية لتساوى الجسم الصغير الذى هو النصف والجسم الكبير الذى هو الكل فى القبول اى قبول الحركة لانه اى لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اى وتفاوت الصغير والكبير فى القوة فانها اى القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعنى الجسمان الصغير والكبير متساويان فى قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتيهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعى اعنى القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت فى اثريهما الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اى ضعف الجسم فى قبول التحريك القسرى نصف قوة النصف فى ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوى بين الضعف والنصف فى الفاعل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت فى القابل اذ المعاوق للحركة القسرية فى الضعف اعنى القوة الطبيعية العايقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق فى النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح فى الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل فى قبوله المتفاوت بكثرة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى فى الحركة الطبيعية والثانية فى الحركة القسرية فاذا فرضناهما الى التحريك الطبيعى والقسرى من مبدأ واحد فح نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هى نصف القوة الطبيعية التى للكل فيفرض ان ياتى القوتين

حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد والزمان فلا شك ان حركة النصف
نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة
جسمانية تحرك جسما اخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان تحرك
ضعف ذلك الجسم الاخر فيفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف
نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية
فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر
الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر
متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضناه مبدأ الاقل والاكثر واحدا
فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ
لا بد ان ينقطع في تلك الجهة التي حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا
في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة
الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في
جسم اخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء
فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى
كلامهم انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف
على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم
لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت
تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف ذلك
الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء
القوة قوة على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد
ربما لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث
انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في
اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران
في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في
الجسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في
الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التجريد الطبيعي
المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس الانسانية
والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام
النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها
فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك
المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف

الرابع

الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني وهو
ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين
الطبيعيتين او قسريتين ليقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة
الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف
ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى
عليها تلك القوة مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي
الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه
بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية
على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية
قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء فان
كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع
التفاوت في حال موجودة بالقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت
فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد بان هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات
تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان
استحالته من دليل اخر ثم قد لو جدان اي لا نم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان
لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما يقبلانهما على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان
في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في
الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر
وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه
القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم غير متناهيتين
لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة
والبطوء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان
الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها
غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الى جميع جزئيات الحركة على سواء
فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركة الجزئية من ادراكات
جزئية تترتب عليها ارادة جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمية لها ادراكات
جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على
رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة
نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجزائها والبرهان انما قام على ان القوة

الى الجسمية لايكون مؤثرة اثارا غير متناهية لاعلى انها لايكون واسطة فى صدور الاثار
وردّ بانه لما جاز بقاء القوة الجسمية مدة غير متناهية وكونها واسطة فى صدور
اثار لايتناهى جاز كونها بادى لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات
عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا ايضا **المقصد السادس**
الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة او بدونها وامتناع
الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى واما بالاستدلال لان العلة
متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه على علة المتقدم عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قلت لاشك ان العلة لايجب تقدمها بالزمان
كما فى حركة اليد والخاتم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان
نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم عليه الشئ
لعلته فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا بحسب اللفظ له
وان اردت به اى بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذى هو العلية فلا
بد من تصويره اولا ثم تقريره فاثباته باقامة الدليل ثانيا فانا من وراء المنع
فى المقامين اذ لايتصور هناك المتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له
معنى ما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة
على معلولها هو ان العقل يجزم بانها مالم يتم لها وجود فى نفسها لم توجد غيرها فهذا
المرتبة العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لايشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا
يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه فذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته
للعلة كلاهما ضرورى لا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال
اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام الرازى بعد ما اعترض فى الاربعين على الدليل
المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه
اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اى افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار
نسبة لايتصور الا بين شيئين فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال والاقوى
فى الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول
بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان
لان المعلول المعين لايستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعنى الوجوب والامكان
متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى
صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق
النسبة يكفيه تغاير الاعتبارى لايقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان

منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهات
وعبارة كتاب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن
بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة
اذ لايجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولكن حملها على المعنى
الاول الذى هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد عليه اى على الدليل الاولى او الاقوى
المضافان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل نفسه وان يكون نسبة
كل واحد الى الاخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يرد
نقضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لايوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن
ان يفتقر كل الى اخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوجود السبب الذى
يقتضيهما لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب الكتاب ومع
ما سبق من جواب شبهة الامام على تقديم العلة فان عنى بالافتقار الذى هو مبنى الدليل
المرضى عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع
بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت
التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جار فى التاخر اعنى تاخر المفتقر الذى هو المعلول ما
جاء من الشبهة فى التقدم اعنى تقدم المفتقر اليه الذى هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل
ح ان يفتقر الى المعلول متاخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تاخرت
عنه فيلزم تاخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية
كان قولك لزم تاخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشئ لمعلوله
فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره
فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى **المقصد السابع** فى بيان مقدمة
يتوقف عليها ابطال التسلسل وهو ان يقال العلة المؤثر يجب ان يكون موجوده
مع المعلول اى فى زمان وجوده والا اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد
المعلول فى زمان ولم توجد العلة فى ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اى جاز افتراقهما
فيكون عند وجود العلة لامعلول وعند وجود المعلول لاعلة فليس وجوده لوجودها
فلا علية بينهما فان قيل لايلزم من افتراقهما ان لايكون وجود المعلول لاجل وجود العلة
اذ لعلها اى العلة فى الزمان الاول الذى هو زمان وجودها يوجد المعلول
اى تحصل وجودها فى الزمان الثانى فيكون التاثير والايجاد فى الزمان الاول والاثر و
حصول المعلول فى الزمان الثانى قلنا الايجاد اى ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه
ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اى ايجاب العلة اياه

لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول
كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اي لحصول ذلك المعلول في ثاني
الحال فله اي فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب
فتتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب على تقدير المغايرة ليس
موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا اي وان
لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب
حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة
تنفي كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل
فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو
مشترك مستقبح جدا وقد يجاب بانه اي اذا كانت العلة توجب في الحال وجود
المعلول في ثاني الحال فح لا المعلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي الايجاب حال
حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال
المص والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال
هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة
للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث لو
ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول
عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان احدهما غير الآخر
بل هما بحيث تعدان واحدا فليس الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول
الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار
وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان هناك ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود
فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده
منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد
في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب
في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد والايجاب والايجاد الاختياري فان
حصول الوجود لا يتصور تخلفها عنهما اصلا **المقصد الثامن من** التسلسل محال
وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة
اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه منها الاول ان جميع تلك السلسلة المشتملة
على تلك الممكنات التي لا تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها اي
في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم
والا فينعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول
غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم

يدخل

يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود
والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه
التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود
في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن
تلك الجميع اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا
من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها
ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجية عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا
من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة الخارجة
كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك
العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة
موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة
في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد
ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من
احاد السلسلة استند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك
الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
واذا استلزم ذلك الجزء وجود شيء عدم كان محالا فالتسلسل مح وههنا اعتراضات
الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع
ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها و
هذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الاحاد الممكنة المتسلسلة
الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا
في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك
الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية يصير بها شيئا واحدا
ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج
واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا
ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان
الامر الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة
فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية
بما في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك
الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها ان الممتنع تعيين شيء واحد
معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل
فيها غيرها فيكون المجموع عين الاحاد ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة كا

ان كل واحد منها موجود ممكن وكان الموجود الممكن محتاج الى علة موثرة كافية فى ايجاده
كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية فى ايجادها بالضرورة
وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلة فى السلسلة كانت
العلة الموجدة لجميع الاحاد وجميع تلك العلل الموجدة للاحاد وح نقول جميع تلك العلل
الموجدة للاحاد التى هى علة موجدة لجميع الاحاد اما ان تكون عين السلسلة او داخلا
فيها او خارجا عنها والاول مح لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ
واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك
الشئ ومن المستحيل تقدم مجموع الشئ على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع
بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران
والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثانى مما بينه
على بطلانه فانه بط بديهة على اى وجه فرض اى سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل
الاحاد بالاحاد على سبيل الدور اولا على سبيل الدور والرابع ان العلة الموجدة
للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة
للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر فى ممكن حصل
مجموعهما وذلك المجموع ممكن توقفه على الممكن الذى هو جزئه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون
ذلك الموجد الا موجد الكل جزءا منه لامتناع كون الواجب اثر الشئ والجواب ان
الكلام فى العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير على معنى ان لا يكون له شريك فى التاثير فى تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض موثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد من علة موثرة و
لا يمكن تلك العلة الموثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير
فى السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن
عن الموثر كما فى المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون
ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول
الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه
قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى تسلسل الممكنات متصاعدة فى العلل
لا متنازلة فى المعلولات كما لا يخفى على ذوى فكرة الوجه الثانى من وجوه ابطال التسلسل
انا نفرض من معلوم ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وعما قبله بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل فى جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات
فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومن بعدها بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى فتحصل هناك جملتان غير متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بقدر متناه
ثم نطبق الجملتين اى احدهما على الاخرى ومن ذلك المبدأ اى من ذلك الجانب

الذى لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول من احدهما بالاول اى بازاء الاول من
الاخرى والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحدة من الجملتين الزائدة
واحدة من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اى متساوية لها فى عدة الاحاد
هف والا اى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحدة من الناقصة وجد فى
الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده اى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه
شئ من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها و
الزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهى بمتناه متناه بلا شبهة
فيلزم انقطاعهما وتناهيهما فى الجملة التى فرضناها غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها
هف وهذا الدليل المسمى ببرهان التطبيق هو العمدة فى ابطال التسلسل
لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء
كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات او وضعى كالابعاد او لا يكون هناك
ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا موقوفا على بيان
كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهى هذه الامور كلها وقد نقض هذا
الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض
جملتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخر تضعيف
الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء
الاول من الناقصة ونسرد الكلام الخ مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة
والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان
التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذى هو المعلولات واخواتها امرا وهميا
محضا حتى يكون انقطاعها فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك
الامور الوهمية التى لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم
محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان فى نفس الامر
تطبقان فنختار انهما اى الجملتين المفروضتين فى الاعداد ينقطعان فى التطبيق
بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى
فى نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون
انقطاعهما فى نفس الامر او نختار انهما لا تنطبقان ولا يلزم من ذلك تساويهما
فى نفس الامر لان هذه التساوى فرع وجودهما فى نفس الامر بخلاف ما له وجود
فى نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه فى نفس الامر فيكون ما لا
يتناهى فى الواقع متناهيا او عدمه اى عدم انقطاعه فى نفس الامر فيلزم تساوى
الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما مح لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم
نقل قد اجتمعت فى الوجود ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينهما ترتب

او لم يكن واما على سبيل التعاقب اى بلا اجتماع فى الوجود فان ترتبهما اى ترتب
هذين النوعين اعنى المجتمعة فى الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما فى
مراتب الاعداد لان الاحاد فيهما قد اتصفت بالوجود فى نفس الامر اما مجتمعة
او متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل فى امور لها وجود بالفعل وترتب اما
وضعا واما طبعا ليسقط عنهما ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت
الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب اتصافا فاذا جعل الاول من احدى
الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا فيتم
التطبيق بلا شبهة وان لم يكن موجودة فى الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد
احديهما بازاء احاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت
موجودة تفصيلا معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الثانى
والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاولى
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على احاطة ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه
حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع العقل وتوضيح
ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد الحصى
فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الاخر كان كافيا فى
وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك
بل لا بد لك فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين
فى تتميم البرهان التطبيقى فلا نقض بالاعداد اصلا قال المص وانت تعلم ان ايل
يعنى برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه فى كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص
المدلول ببعض ذلك المضبوط اعنى المقيد بالاجتماع فى الوجود مع الترتيب بوجه
من الوجوه اعتراف بالتخلف اى بتخلف المدلول عن الدليل فى البعض الاخر اعنى
الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا
فافهم الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة فى
السلسلة التى فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول
وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون
الكل اى كل السلسلة متناهيا وايضا لانه اى الكل لا يزيد على ذلك اى على الواقع
بين المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد

فى هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا
ولا شك ان الكل لا يزيد فى هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل
لا يزيد على المتناهى الا بواحد وليس ما ذكروه من قبيل ما يقال ان ما بين ا وب
اقل من ذراع ما بين ب وج اقل منها وما بين ج ود كذلك فيكون ما بين ا ود
اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا وب اقل من ذراع
ما بين ا وج اقل ايضا وما بين ا ود كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد
على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح فانه اذا كان بين هذا الجزء المعين
من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اى مجموع المسافة
لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء
واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذى
هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة
تساوت الفرسخ فيما يلى الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان
المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهى الا بواحد
او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا عرشيا
وهو صاحب الاشراق بانه حدسى محتاج الى حدس يعلم صحته وذلك لان العلل
لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما عدا واحدة معينة منها واقعة بينها وبين المعلول
الاخير واما اذا فرض غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا
يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب
قوة القدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل
ان يشير اليها اشارة على التعيين وبان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة
بما عداهما وهذا البرهان الحدسى يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان
ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجرى فى المقادير الا اذا فرض عروض
الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعانا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه
جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم
زيادة عدد المعلول على عدد العلل اى زاد عدد المعلولية على عدد العلية واللازم باطل
اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو
علة فيها اى فى تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها
يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلى فان الاخير معلول وليس بعلة
لشئ من تلك السلسلة فقد زاد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل
متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعنى المعلول
الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهو بطلان

انا ای فلان العلة والمعلول ای العلیة والمعلولیة متضایفان تضایفا حقیقیا و
من لوازمهما التکافؤ فی الوجود ای اذا وجد احد المتضایفین الحقیقیین وجد الاخر
قطعا فلابد ان یوجد بازاء کل واحد من احدهما واحد من الاخر فیکونان متساویین
فی العدد ضرورة وان لم یجب تساوی العدد فی المتضایفین المشهورین کالاب
واحد له ابناء متکثرة لکن له بازاء کل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فی سلسلة المتضایفات
فیقال لو تسلسلت المعلولات الی غیر النهایة لزاد عدد العلیة علی عدد المعلولیة لان
کل ما هو معلول فی هذه السلسلة فهو علة من غیر عکس فان العلة الاولی لیست معلولة
مع کونها علة ولو کانت المعلولات متناهیة لکان المعلول الاخیر معلولا ولم یکن علة
فیتساوی عدد العلیة والمعلولیة کما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل یستلزم کون احدی
الاضافتین ازید عددا من الاخری وهو باطل الوجه الخامس انا سنبین فی الالهیات
انتهاء الکل ای جمیع الممکنات الموجودة الی الواجب لذاته وعنده ینقطع السلسلة
لاستحالة ان یکون الواجب لذاته معلولا لغیره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه
یختص بالتسلسل فی العلل دون المعلولات وانما یتم اذا اثبتنا الواجب لوجود بطریق
لا یحتاج فیه الی ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف
علی ثبوت الواجب تعالی فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل کان کل منهما موقوفا
علی الاخر **المقصد التاسع** الفرق بین جزء العلة المؤثرة وشرطها فی التاثیر هو ان الشرط
یتوقف علیه تاثیر المؤثر لا ذاته کیبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر
فی الحطب بالاحراق الا بعد ان یکون یابسا والجزء ما یتوقف علیه ذاته ای ذات المؤثر
فیتوقف ایضا علیه تاثیره لکن لا ابتداء بل بواسطة توقفه علی ذاته الموقوف علی جزئه
وعدم المانع لیس مما یتوقف علیه التاثیر حتی یشارک الشرط فی ذلک اذ قد علمت
انه ای عدم المانع کاشف عن شرط وجودی یتوقف علیه تاثیر المؤثر کزوال الغیم
الکاشف عن ظهور الشمس الذی هو شرطها فی تجفیف الثیاب وعدمه ای عدم
المانع من جملة الشروط التی یتوقف علیها التاثیر نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم
لا مدخل له اصلا فی الوجود حتی یعد شرطا حقیقة بل هو کاشف عما هو شرط فاطلق اسمه
علیه وینسب حکمه الیه **المقصد العاشر** فی بیان العلة والمعلول علی اصطلاح مثبتی الاحوال
وبیان احکامها عندهم قال الامدی ابطال الحال یغنی عن النظر فیما یتعلق به ویتفرع
علیه الا انه ربما دعت حاجة بعض الناس الی معرفة ذلک عند ظنه صحة القول
بالاحوال فلذلک اوردناه تکمیلا للافادة وفیه ای فی هذا المقصد مسائل ثمان
الاول فی تعریفهما واقرب ما قیل فیه قول القاضی ابا قلانی العلة صفة توجب
لمحلها حکما فیخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تکون عللا للاحوال ویتناول الصفة القدیمة
کعلم الله تعالی وقدرته فانهما علتان لعالمیته وقادریته والحادثة کعلم الواحد منا وقدرته

وسواده وبیاضه ومعنی الایجاب ما یصح قولنا وجد فوجد ای ثبت الامر الذی هو
العلة فثبت الامر الذی هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة عقیبها بحیث یترتب بالفاء
علیها دون العکس فان مثبتی الاحوال یقولون بالمعنی الموجبة لاحکام فی محالها
وهی عندهم علل تلک الاحکام وایجابها ایاها لا یتوقف علی شرط کما سیاتی
ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا یقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات
عندهم باسرها مستندة الی الله تعالی ابتداء وجوب ومثبتوا الاحوال منهم یوافقونهم
فی هذا وقوله لمحلها یشعر بان حکم الصفة لا یتعدی المحل ای محل تلک الصفة فلا یوجب
العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حکمها لانها غیر قائمة بها کیف
ولو اوجبته اوجبته لها احکاما لکان والمعدوم والممتنع مثلا تعلق به العلم متصفا
بحکم ثبوتی وهو محال وعلی هذا التعریف الذی ذکر للعلة فالمعلول هو الحکم الذی توجبه
الصفة فی محلها واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقیبها بالاتصال اذا لم یمنع
منه مانع او العلة ما کان المعلل به معللا وهو ای کون المعلل به معللا به قوله ای قول
القائل کان کذا لاجل کذا کقولنا کانت العالمیة لاجل العلم فدوری اما الاول فلان
المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فیتوقف معرفته علی معرفتها فیلزم الدور ویتجه
علیه ایضا ان العلة اذا اوجبت معلولها فی اول زمان وجودها فلا یصح اعتبار التعقب
فی تعریفها وان لم توجبه الا فی الوقت الثانی من وجودها لزم منه ان یقوم العلم
بشخص مثلا وهو غیر عالم بعد وایضا اعتبار عدم المانع باطل فان ایجاب العلم
للعالمیة لا یتصور فیه تخلف وممانعة وسیاتی ان ایجاب العلة لا یکون مشروطا
بشرط اتفاقا واما الثانی فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة کل منهما موقوفة
علی معرفة العلة فالدور لازم فیه وفیه ایضا فساد اخر وهو رد العلیة الی القول اعنی
ان یقال کان کذا لاجل کذا ولا شک انه لیس معنی العلیة وقولهم العلة ما یغیر حکم
محلها ای ینقله من حال الی حال او العلة هی التی یتجدد بها ای یتجدد بها الحکم تخرج
الصفة القدیمة اذ لا تغیر ولا تجدد فیها مع انها من قبیل العلل فان علمه تعالی موجبة
لعالمیته عندهم ویخرج ایضا الاول الصفات الحادثة فی اول زمان حدوثها محلها
کسواد زفت القار مثلا فانه یوجب المحل حکما هو الاسودیة ولیس فیه تغییر حکم المحل
اذ لا حکم له قبل ذلک لکونه معدوما وذلک ان تاخذ من کل واحد من هذه التعریفات
المزیفة للعلة تعریفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقیبها بالاتصال اذا لم
یمنع مانع او المعلل المعلل بالعلة او ما یکون الاحکام متغیر بالعلة او ما یتجدد من الاحکام
بالعلة المسئلة الثانیة قال اکثر اصحابنا حکم العلة لا یتعدی محلها ای لا تکون العلة خارجة
عن المحل الذی اوجبته له الحکم وانکره الاستاذ ابو اسحق ولم یشترط قیام العلة
بمحلها حکمها تفریعا علی القول بالحال وان انکره ای الاستاذ الحال فکانه ههنا علی

سبيل التنزل وتسليم ثبوته الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي
حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا انه
مريد بارادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة
قيام الحوادث به ولا بمحل اخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره وقالت
المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط
في قيامه بمحل الحيوة اذا قامت بجزء من القلب وجبت للمجموع حكمها فكان
المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها
اي غير توابع الحيوة كالالوان ونحوها مما يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها
بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فاختار الحذاق منهم
القسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شئ كان الحي بها هو ذلك الجزء
لا جملة ذلك الشئ فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اذ ليس قيامها بمحل
مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لا
يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم
لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اما بغيرها ويبطل انها عرض والعرض
لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه
بنفسه الى جميع المحال على السواء وح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص
وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل اخر
غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم و
كثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز
ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه
لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن
ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اي تعدي الحكم اذا كان محل العلة
جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو و
ليس كذلك فان عمرو ليس جزء الزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي
ما ذكرتم تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد
الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم كون الباري تعالى
فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما
مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان
كون متعلقهما مرادا ومذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما
ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه المسئلة قلنا من جملتها ان يكون وجود الجوهر علة
للرؤية يلزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده

عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما
ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال
هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بآخر تقدير محال لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل
باعتبار تضاد حكمهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل
بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل
بجزء آخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى
الكل كان قيام كل منهما بجزء آخر منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه
لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما الى غير محله اي تعدية حكميهما الى
غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المح لانه المستلزم لاجتماع
المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم و
الجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها فقد يقوم القدرة على تحريك جسم
بيد من شخص والعجز عنه بآخر منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى
الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال
هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان
العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكر المص
لانه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله
واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه
يوجب لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم والممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا
اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلق العلم به
لم يتغير حاله فالمعلومية والمرادية والمذكورية وامثالها صفات اعتبارية المسئلة الثالثة
العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية فمنهم
من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون
موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق
المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية
بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان
ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة
فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في
ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم
تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه
واليه اشار بقوله وايضا فلا نم اجتماع العدمين اذ عدم العلم الجهل وعدم الجهل علم

وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون
العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذا
العدمان في محل كان عالما جاهلا بشئ واحد من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا
كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا
لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل
ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل
الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحله حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان
اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة
لمحالها ففيه النزاع لان معنى كلامك ح هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل
الحكم او اتصافه به يعني وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف
المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها
بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه عدمي لصدقه
على المعدومات فاذا لابد ان يكون العلة موجودة يمكن اتصافها بالايجاب الوجودي
وهو اللاايجاب قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي
دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق
مثبتي الاحوال فنقول الموجبة للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد
مسمى الوجود في الكل بحث او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا من
القائلين بالحال او العلم اي كونه عالما وانه حال فليس بموجود فيثبت ان العلة قد
لا تكون موجودة قلنا الموجب للعلية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم
مع الوجود وبينه وبين كونه عالما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون
العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد
الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني الاطراد مما لا خلاف فيه
اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت
العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة
فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي
الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا
عالمية الباري تعالى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا انه عالمية وقادرية
بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري
البطلان اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة
اولا لا يوجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت
العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به

كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم
واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية
المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد
المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم
المقارن للعلة غير ثابت لها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهما غير
مطردة ايضا واما قوله وسياتي تمامه في بحث الصفات فاشار الى ما ذهبوا
اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم
توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل
مطرد ومنعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس
شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول
مطردا ومنعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة عن غيرها
بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق
معه ان يقال وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال
ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ويعلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر يرشدنا
الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة ايجاب العلة
لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا الحكم ضروري
فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعني اذا علمنا قيام العلم بالمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على
العلم بشئ اخر اصلا وهو المراد بقوله سواء كان علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان
ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك
الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم
بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا هو مشروط
بوجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره
وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها
مما لا سترة فيه المسئلة السادسة لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه
فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه اخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله
واعلم انه جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من جانبين كالعالمية
بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر امتنع تعليلهما
بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد تلك العلة
فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب جاز
انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير مطردة وقيل ههنا اشكال لان
الاول لله تعالى علم واحد وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد

غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد احدهما مسد الاخر فهذه العالميات
التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه
القاضي وقال عالمية تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة واحدة ورده
الامدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالفا
لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما
معا واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة
لله تعالى علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف
لمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى و
تقدس واما نحن فنمنع تصور العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد او
تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات
في حقه تعالى واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة
بتعدد العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجب
علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهو شرط لوجود العلة لا
علة موجبة للصحتين وهذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك
بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان
لا يجوز انفكاك في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا تحكم فيهما اي
في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال
الامدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة
من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في المختلفة الاجناس في الشاهد بل
يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان احكامه من اجناس مختلفة
وجب بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبق ان
عالمية تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق
والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة السابقة لا يثبت حكم واحد
بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد
بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او الترتيب والكل باطل اما على الجمع فلانه
استغنى بكل عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان
العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبين لحكم واحد
فيه او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان
انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنفية وقد
يمنع جواز الافتراق بين المختلفان قال الامدي والمختلفان لا بد ان تختلف
احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة

وقيام

وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل
العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل
العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا اتحاد
بين العلمين لا بعارض كالعدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر
عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلمين في الحقيقة اتحاد العالميتين فيهما
واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم
تؤثرا في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم تؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة
للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها
عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي ح هو المجموع لا كل واحدة فيلزم خروج شيء
منهما عن مقتضاه بحسب ذاته لان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا
عليه نقلا عن الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما
المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه الاول
العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه
المشروط كالحيوة للعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد
وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة
بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر
عليه في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان
يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون المشروط واحدا لشروط يلزم
من انتفائه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او
مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة
صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة الحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة
ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده
عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا تكون معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز
ان يكون مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالاخر قال به القاضي والمحققون
من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على
المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين
المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى
دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى
ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق
القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع
انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي لازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون

العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته التاسع الصفة التي تكون علة
كالعلم مثلا اشترط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي
لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها لكن الشرط قد تكون معلولا
فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب
لم يتوقف على عدم لشرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرطه كالعالمية لله تعالى فانها
مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة المصححة
لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححة لمشروطه خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم
فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا لكنه علة في تصحيحه ومؤثرة في
صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر
كانتفاء اضداده ووجود محله وح لا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت
هذه المباحث مع ركاكتها في نفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها
والله الموفق **الموقف الثالث** في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد ثمانية
المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد يؤخذ في تعريفها
الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم
المذكور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات
دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج
وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل
على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على
ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على
ذات الحادث وقبول الاعراض للجوهر فان كونه قابلا لغيره انما تعقل بالقياس الى ذلك
الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما
ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون
وقد قال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم
ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا
ومتحيزا او حادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور
انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع
بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفات المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما
والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة
وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة
فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة
النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل

بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا
اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية
للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة
اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات
واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحدة متعددة ككون السواد سوادا
ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما قادرا فانه لازم
لذاته واتفقوا وفي نسخة المصنف واثبتوا انها اي الصفة النفسية تشترك فيها
الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني
الصفة المعنوية وقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون
الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة الثبوت
لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست
هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن
عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة
التابعة للحدوث وهي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا
تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها
عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد كما للاعراض
وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفها
عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول لموصوفه عند حدوثه وهي اما تابعة
للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل
قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد او ارادة وككون الامر امرا
فان القول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غيرها
اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة
له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا
تابعة للارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم والارادة فقال بعضهم انه تابع
للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات
من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال
العلم به وقال اخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما
وقد اتفقوا على ان ما يؤثر العلم فيه لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن
اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادة ما كان مقدورا مخترعا
لمريدون ما كان منها ضروريا وقال اخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين
العلمين وبينهم خلاف في الحسن اهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح ليكون من قبيل

الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة
للارادة **المرصد الاول** في الجائزة الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد
الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بالمتحيز هذا هو المختار في تعريفه
لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز
وخرج ايضا ذات الرب سبحانه وتعالى وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص
الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة
العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفة السلبية فانها صفات لغيرها وليست
اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذ قيل بالتغاير
بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز هذا هو المختار
في تعريفه لانه يخرج منه الاعدام والسلوب وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي
العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز
حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجواهر فانه عرض عندهم
وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج
في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف
للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة
قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين حالا لا
يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي
في محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا اي كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة
والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في
المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير
الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم
وقيامه به وليس كذلك اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى
ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا
وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية
الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في
الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى **المقصد الثاني**
في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من
الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة
وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشر باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو
الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات

باحدى

باحدى الحواس الخمسة كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة
واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد
كابر حسه ومقتضى عقله والاكثرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك و
الساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الاجتماع والحركة والسكون والافتراق
فلا فلهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف واعلم ان
انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية
تحت الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء و
برهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان
يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية
وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه
لان ما لا يتناهى وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة
والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا و
من جوزه كالجبائية واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من
عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالجواز
والمنع لضعف المأخذين لما خذين اي وجههما اي وجه تضعيفهما ظاهر اما ضعف
الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القدماء واما
ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي
كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا
فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك
الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقسامه
عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجوهر كلها
مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة
ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء
الناقص ووجه ضبطه بحيث تقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم
قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته
ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه
بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة
ههنا يعني في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما
قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق
بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند الحوق

والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل
قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها
اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك
ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به
الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد
بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث
قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء
غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يختص بالمتصل لان الوحدة التي
ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار
بهذا المعنى حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك
الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار
بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل
عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون
مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اولا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف ذكره
صريح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي
كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وستكشف
لك هذا الرسم في المرصد الثالث ان شاء الله تعالى ولا يرد على تعريف الكيف
الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول هو
ما يكون مفهوم معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول
الاين هو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى
اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال
الاين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من امكنة مثل الدار والبلد والاقاليم او
المعمورة او غير المعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في
جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه
وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم متى كالاين
الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض
اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي
يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة
تعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد
والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع
بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين

معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى
الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها
بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القيام
اذا قلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة
وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم
مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل
الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا
فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقت الى فصل اخر فالحق اذا
اعتبر النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض
للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط
بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة
للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان
ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان
محيطا كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والقميص
وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى
نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس
الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة
اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار
الحصول فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان اي حصل
مضافا لان لفظ المكان يتضمن لنسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء
ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان
نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا انسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى
فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين التي ليست
من المضاف وبين المضاف اليه وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام
وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التاثير كالمسخن ما دام يسخن فان لم
ما دام يسخن حالة غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني
ان يفعل غير ما هو مبدأ السخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء
لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التاثر
كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التاثر التسخني الذي
هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اي بعد
التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف

وكذلك الاحتراق الحارّ في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده
لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي هو من
مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كان ها تان المقولتان
امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال
قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فيبطل الحصر فقالوا الاتم
انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن
لم نحصر الاعراض بما برهنا فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو مندرج تحتها غير خارج
عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس
العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو واحد من التسع فلا يرد ان
الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس
وتحته الاجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت لهما جنسان عاليان للاعراض
خارجان عن التسع فيبطل بها حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت بشيء منها اي
من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما
اشخاصا متفقة الحقيقة وانواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقول الكيف
كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن
حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما اندراجها في مقول الكم على ما
زعمه قوم فباطل لان الكم الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار
المقولات العرضية في الامور التسعة تشتمل على متباينين احدهما ان هذه التسعة اجناس
عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سوى التسعة وليس شيء من هذين المتباينين
بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون
ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون ح عرضا عاما لا جنسا لها ولا كونها
اي ولم يثبت ايضا كون التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون
ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها ح جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان
منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاخر جنسا
متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية
فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يقصد منهم لا اثباته اصلا ولا الحصر اي
ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة بل هو الحصر على سبيل الاشتهار
اخرى اي جنس عال للاعراض سوى التسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر
بما خلاصته انه اي العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف
ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا الثاني ان ما يقتضي
لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا تخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر وانحصار اقسام

الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اي لاجزاء موضوعها بعضها
الى بعض وهو الوضع او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعها الى امر خارج
عنه وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا لجواز اجتماع اجزائه معا
فان انتقل ذلك الكم القار به اي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين
وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما فالنسبة الى النسبة فهو المضاف لان النسبة
متكررة واما الى كيف ولا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان
يفعل وان يكون هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة
لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض عما ذكرنا من العوارض الثلثة فالنسبة
الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لاقساما براسه فانحصرت الممكنات
الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر
في هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر في الاين
والملك بل قد يكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحين جسمين
والمطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف وايضا تكثر الاقسام فاعتبر في الوضع نسبة
الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام
اذ يجوز ان يعتبر التركيب بالنسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما
خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا فيبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى
العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اي انتفاء هذا القسم وايضا
فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان
يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارها
وللجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما
الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا بانه من غيره او
منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون
النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار هاتين
المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة
كالحصول فيه اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله
في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للمتحيز اليه وبالجملة
فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو
نبل الاستقراء انا الموجود فيما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير
ذلك الذي ذكرناه كان هذا التقسيم تقسيما ضايعا ووجب الرجوع الى
الاخير اي قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح كونه المقدمات الطويلة وان اراد ابن
سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا باس فان فيه اي فيما ذكره

توتيا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط ان شي من الانتشار واعلم
ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون
بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا وكذلك
خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة
للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة براسها وقال العرض ان لم يكن
قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة
او يعقل بدون الغير وح اما ان يقتضي القسمة لذاته فهو الكم والا فهو الكيف
وقد صح جوابا ان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية
من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان
والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات كالابيض و
الاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض
والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يحصل به ماهية نوعية قالوا واما
الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولة الفعل والانفعال
اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما **المقصد الرابع** في اثبات العرض لم ينكر وجوده
الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون
والضوء مثلا ليست عنده عرضا بل جوهرا والقائلون به اي بوجوده اتفقوا على انه لا
يقوم الا بغيره الا شرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابى الهذيل العلاف ومن يتبعه
من البصريين فانه جوز ارادة عرضية يحدث في محل وجعل البارى تعالى مريدا بها اى
بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان
والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا و
لا نشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها
وكون البارى تعالى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة
المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان
الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور
في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول شيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا
المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المعنى
بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى مكان اخر واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه
فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض
بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني و
كلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في
المحل الثاني ثبوت فيه متاخر عن الانتقال اليه واما في محل اخر ويعود الكلام الى انتقاله

الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا
فيكون ان مفارقته لمحله هو ان مقارنته لمحل اخر واما عند الحكماء فلان تشخص اي تشخص
العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل
فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا للمنفصل لانه يكون حالا فيه و
لا محلا له لان نسبة الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الموجود دون غيره ترجيح بلا مرجح
فهو اي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اي تشخص اخر غير الشخص الذي
كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا
بشخصه بل يجب انتفاؤه فلا يكون الحاصل في المحل الاخر عين الذي عدم بل شخصا
اخر من نوعه والانتقال من محل الى اخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى
الاخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته كما
ولا يلزم ح انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث
لانه ان اريد بالهوية الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه
كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين
وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات
تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل
اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى شخص معين خصوصا اذا كان المنفصل مختارا فان له
ان يختار ما يشاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض تشخص نوعه في شخصه وجاز ان يقال في بيان
امتناع الانتقال العرض محتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين
فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها
او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل معين موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح
ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول
وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل بلا شرط التعين
اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعنى الذي قيد التعين فيوجد ذلك
المطلق الماخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم
التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل
المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في
المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة
التي لم يعتبر معها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة
في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اي
ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا
الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين

لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز
المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه
من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره
والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل
في المحل الثاني وهو المجاور او المماس شخص اخر من الرائحة والحرارة مماثل للاول الحاصل
في التفاح او النار يجدده الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة
او تفيض ذلك الشخص الاخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق
الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز قيام
العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في
الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف
وهذا اي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية
غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له
والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني
العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض اخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل
الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا لجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في
محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا او متعددا بنفسه بل لا بد له من
محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع
لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان
ضعيفان اما الاول فلانا لا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت
وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا به فيسمى
الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحقيقه
اي تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذاك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس
التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشيء الذي هو التحيز متحيزا وطابنفسه ان كان لوحدة
التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز
فان كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه
او تسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام
تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف الباري تعالى قائمة به كما
ستبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا يبعد ان يقوم
عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني باخر مترتبة الى ان تنتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا
لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء او بعض الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك
كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة

والقول بان التابع لا يكون متبوعا لاخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان
يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي
ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع
عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقالوا لو جاز قيام العرض
بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم
التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المماثلة و
المتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان
قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون
الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب
انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اعني السرعة والبطوء ليسا عرضين ثابتين
للحركة بل هما للسكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها
وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل
السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذين
المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات
ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة
المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطوء اللذان يوصف
بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة
بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك لكونهما امرين نسبيين
اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان
ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية وانما الكلام في وصفها بامور موجودة و
للحكماء احتجاج اخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه
الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فان سلم
انهما كيفيتان اي لا نم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية
وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع
ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر
مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار
فانه تخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك
الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث
فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا

ما مضى عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجددا محتاجا
الى ذلك المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
شرطه فلا استغناء اصلا و وافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة و
قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات
وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون
العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون
خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض
السيالة يختص امكانه اي امكان وجوده لا الامكان ذاته بوقته الذي وجد فيه لا قبل
ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية
لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو
بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض
بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر
وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في
محله في الحالة الثانية من وجوده لان الله تعالى سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو بقي
العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك
محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلنا لخلقه تعالى
فيه اي ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية
ليس مطلقا بل مشروطا باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد
مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر
لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق
مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه
الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلوب انها اي الاعراض لو بقيت
في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو
امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض
واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه
لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول
بغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره
فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض او لا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل
المتقدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة
للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب
ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما

زواله بطريان ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه
فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه
عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف
على الاخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس
الطاري بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطاري بل الدفع الصادر
عن الباقي اهون من الدفع الصادر عن الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع
واما زواله بالمقدم المختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض
لا يصلح اثر المختار بل ولا الفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله بالمختار ما اثره
عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس
الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله
بزوال شرطه فلان ذلك الشرط ان كان عرضا اخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض
الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض
غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر في بقائه مشروط
بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر وموقوف
عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي هو عمدتهم انا نختار انه يزول بنفسه
قولك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة
اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء
بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه
واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك
بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني بعينه لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى اخره فما هو
جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طار
على محله قولك حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبت في الشرط
تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد الباقي
اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط والا وان لم يوجب
في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان
يكون كل منهما شرطا للاخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء
الحلقة الدائرة على نفسها في حيز الجزء الاخر مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس
ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط
او لا فهاهنا اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية
اذ العلية بتقدم في العقل وقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان
كالعلة والمعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم

ولنا في زوالها طريق اخر وهو ان لا يخلق الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعا
والجواب عن جواب النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه
من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله تعالى فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز
مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان تعود ذات او يعود
المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في
فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين احتجوا به اي بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح
فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء
الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وستأتيك في مباحث
صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء
الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في
الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون
امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال الثاني ان يقال ان جوزتم توارد الامثال في
الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا نجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما
ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام
للمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا
ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام
لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم
يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته
وهو اي اعادته تأويل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو
عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط
بين الوقتين فكونه اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز
فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض فلا اضطر عليه في ذلك وان سلم ان
الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم
على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود بلا تخلل
العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني
فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز
وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال
كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض
كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فلا مناقشة
فيها لا يجدي طائلا **المقصد الثامن** العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة

بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لتوجه كن
السبب وبعد الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لانه
يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء
ما فعله كاف في زواله وايضا ثم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل
نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود
الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرطه قولك هو الجوهر اذ لو
كان عرضا لتسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور
قلنا ممنوع اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا يبقى على التبادل
الى ان ينتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني ان العرض عندنا قسمان قسم يجوز
بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض
الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يبقى لذاتها كدورات
معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الاخر
فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرط ما دام يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت
الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول
العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر
تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة
لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط
هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال الاجسام ايضا
كالاعراض غير باقية بل يتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم عنده مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض
تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام
عنده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنع اي ومنع طرد
هذا الدليل في الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد
يجاب عنه اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به
اي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء
عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور من
المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفني به الجوهر فلا يكون
قائما بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله
افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه
منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول الجوهر
لعرض لا يخلقه الله فيه عندنا يريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجوهر على راي المعتزلة

ولنا

اى هذا الحكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم
بالمحل الاخر جزما يقينيا لا نحتاج فيه الى الفكر ولا فرق بينه اى بين جزمنا بان العرض الواحد
لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد فى ان فى مكانين فكما ان الجزم الثانى
بديهى بلا شبهة فكذا الاول وحسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى
المكان فلو جاز حلوله فى محلين لجاز حصول الجسم فى مكانين حتى يرد عليه ان التشبيهين
ليستا على سواء لامكان حلول اعراض متعددة معا فى محل واحد وامتناع اجتماع الجسمين
فى مكان واحد ويؤيده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما
يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص
لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال
وليس هذا استدلالا لان الحكم ضرورى بل هو تاييد له ببيان لميته فان الشئ المعلوم
بالبديهة اذا علم لميته اطمأن اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقينى حاصلا بدونه ولم يخالف
فيه الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع فى نسخ الكتاب والمشهور فى الكتب
وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب
كالاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان ان قام بكل منهما
اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة
لترتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذاك
من هذا وان شاركه فى الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية فى
الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اى توضيح ما ذكرناه
من الاختلاف الشخصى فى المتشابهتين المتخالفتين من الاضافات كالابوة والبنوة
اذ لا شبهة على ذى مسكة انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط
بهما بين المضافين اعنى الاب والابن وبعضهم قيامه اى جواز قيامه باكثر من امرين اعنى
محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء
متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا
ببيان الفرق وقال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه
عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض
وليس ذلك العسر فى الانفكاك الا لتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك
بين اجزائه كما فى المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك فى العدم المحض
فهو يعنى التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفكاك ولا يقوم التاليف بكل
واحد من الجزئين ضرورة اى لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لان
التاليف لا يعقل فى امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان
اظهر فهو قائم بهما اى بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا لكان المحل

واحدا

واحدا وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام
للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذى الصق باختياره بعض تلك
الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثانى وهو انه يقوم باكثر من جوهرين
فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك
الثلثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والثانى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما
تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذى بين الجزئين
غير التاليف الذى بين الثلثة اذ يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرتم ويقوم تاليف
اخر بثلثة اجزاء فيكون هذا التاليف القائم بالثلثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القائم
بالجزئين وان ماثله فى الحقيقة النوعية والمنتفى عند ما عدم واحد من الثلثة هو التاليف
الثانى القائم بالثلثة دون التاليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم انعدام التاليف
بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك
العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل
منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى واما قيامه بمحل مع
قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل من ابى هاشم فى التاليف
ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التاليف وكونه وجوديا
وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة فى وجودية التاليف
والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة **المرصد الثانى**
فى الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى
العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التى لا تقرر لها
فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد سبعة **الاول**
الكم له خواص ثلاث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة
يطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهى فرض شئ غير شئ وقدر ان هذا المعنى شامل
للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع
او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض يعنى بافرادها
بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم يعتبر معه عددا ولا مقدارا
لم يمكن لك فرض انقسامه والمعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان
القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل
الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد فى حد ذاته لا
مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران اخران لم يكونا موجودين
بالفعل والا لكان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة
نعم الكم المتصل الحالة فى المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية

وان لم يكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان
كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو
المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل
ثم نقول ان القسمة الكمية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا يعرض للكم
المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها
لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال
اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض
الوحدات بالذات لا للوحدات بانفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال
الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة
لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد يعده اما بالفعل كما في العدد
فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما
بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد
يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا
اسقطت فيه امثاله اي من المعدود وامثال العاد فني المعدود وقد يفسر العد باستيعاب
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الواحدة
على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل
اذا لاحظ المقادير والاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او لا
مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية
وهو اي هذه المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء في
كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او
اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم
الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة
وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيعرضه
فيما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء
غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد من
المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يتوهم شيء
غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرض العقل
اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا يتوهم بعده شيء آخر ومجرد
بان اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو
في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة
المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة

لا يعرف الا بها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب
عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا بانه الحس مفردا
بل انما يناله مع المتكمية ولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المقرونين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس لتعينه وهذا المحسوس مستغن عن التعريف
فامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة
لانه يختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله بالمنفصل
بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في مباحث المشرقية
واليه اشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة
الوهمية يتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص
كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء اذ يتبين ان الكم المتصل
لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريرا واضحا فكيف يتصور
اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن
التي بخط المص لفظ المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في
كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاول فادعى ان القسمة الانفكاكية
مختص بالمنفصل فاستبصر انت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريفه بوجود
العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفته على معرفة ولذلك عرفه الفارابي
وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل
او بالقوة المقصد الثاني في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم
المتصل كالمقدار فان اي جزء فرض من الخط فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية
للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يعتبر انه فرضنا
وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو
ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر ونهاية لهما معا او
بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين
كان الحد المشترك هو المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك
الخط فاذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح فالحد والمشترك يجب كونها مخالفة
في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين
لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر
من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة اقسام تقسيما الى
خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل شيء عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة

فان جزء المقدار لا يكون جزءا مشتركا بين جزئين اخرين منه فجعل النقطة جزءا من
الخط تجوز في العبارة والا اي وان يكن بين جزئين حد مشترك فالمنفصل كالعدد
فانك ان اخرجت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة
الباقية من السابع لا منه اي لا من السادس فلم يكن ثمة مشترك بينهما يعني بين قسمي
العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل
اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالان مشترك بين
قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من
قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار
فان انقسام المقدار في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي وهو تام المقادير او في
الجهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه اربعة اقسام الكم المتصل و
الكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي
المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث واحد من غير ان يلاحظ
معه شيء اخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول
واحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فتكون اعدادا مبلغة تلك الوحدات فهي كم بالذات
والماخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي
كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لابد ان ينتهي الى وحدات
اي الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفسها نفس ذاتها اي نفس ذات
تلك الاحاد بان يكون ماخوذة من انها احاد فقط فهو اي المجتمعة مع تلك الاحاد الكثرة
التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي تلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث
هي اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي
عد مقولة من المقولات

المقصد الثالث

الابعاد الثلثة الجسمية يسمى الطول وهو
الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا
قوايم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك واسماؤها اي الطول والعرض و
العمق تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلابد من الاشارة
اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك ليحصل الامن الغلط الواقع
بحسب اشتراك اللفظ ليتصور حقايقها اي حقايق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي
الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه
قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد
المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال الطول لاطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له
امتدادان وبهذا المعنى قيل كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع

للمفروض

للمفروض اولا على قوايم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر
واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة
وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم
التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل
جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى
الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر و
سمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثلا يقال
الطول للامتداد الاخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال ايضا
للامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى مؤخرها
وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للاخذ من يمين الانسان او ذوات
الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق من صدر الانسان الى ظهره
ومن ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة
للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي
هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات
ماخوذة مع الاضافة الى امر اخر كالمفروض اولا او ثانيا او ثالثا فان كون الامتداد
مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له
الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافة ثلثة كالطول
فانه الطول بالقياس الى ما هو طويل يعني الى قصير فههنا اضافات الاطولية
والطول المضايف للقصر لكنه غير الطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث
بعد امرين تحقق بينهما طول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه
بعد لان القصر ليس موجودا مع الطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او
اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى اخر فيكون هناك
ثلث اضافات اطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة
رابعة على قياس ما مر وجعلها ثلثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات
اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك
الشيء اضافتها الى شيء اخر وقد تؤخذ بحيث تكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء
اخر ثالث مثال الاول ان يقال هذا طويل عند ما يقال للخط الاخر انه ليس بطويل او يقال
هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح اخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم ثخين عند
ما يقال لجسم اخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير
بالقياس الى اخر وهو قليل مضافا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق
والاكبر فان الاطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا

المقول فی سائر الاقسام **المقصد الرابع** الکم اما بالذات وهو ما ذکرناه
وبینا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الکم کالجسم
اما بحسب المقدار الحال فیه وهو ظ واما بحسب العدد اذا کان الجسم متعددا الثانی
الحال فی الکم کالضوء القائم بالسطح الثالث الحال فی محل کالسواد فانه مع الکم المتصل
الذی هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم کالسواد مع الکم المنفصل فی
محل واحد الرابع متعلق الکم کما یقال هذه القوة متناهیة او غیر متناهیة باعتبار آثارها
اما فی الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقیق هذه المعانی مستوفاة فما وصفناه
بخواص الکم مما لیس کما بالذات فلا حد هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد یجتمع فی بعض
الامور وجهان من هذه الاربعة کما فی الحرکة فانها منطبقة علی المسافة والانطباق
یجری مجری الحلول فکان الحرکة محل المسافة التی هی کم بالذات وبالعکس فیعرضها
التفاوت بالقلة والکثرة والقصر والطول ویعرضها المساواة والزیادة والنقصان
فیقال مثلا هذه الحرکة مساویة لتلک الحرکة کل ذلک بتبعیته ومنطبقة علی الزمان
ایضا فکانها محل له او بالعکس فیعرضها التفاوت بالسرعة والبطؤ بسبب قلة
الزمان وکثرته ویعرضها المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة
وحد فی الحرکة ویقوم الحرکة بالجسم المتحرک الذی هو محل فیتجزی بتجزیه فهذا وجه اخر
من تلک الوجوه وحد فی الحرکة ایضا فهی کم بالعرض من وجهین احدهما حلول الکم
بالذات فیها او عکسه والثانی حلولها مع الکم بالذات فی محل واحد والکم المنفصل قد یعرض
للمتصل القار وغیر القار کما اذا قسمنا الازمان بالساعات او الاشلة بالاذرع
فیتعدد اجزاء الکم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة لنوع اخر منها کما فی الاضافات
وقد یکون الشیء کما متصلا بالذات وکما منفصلا بالعرض کالزمان فانه کم متصل بالذات
لما مر من ان اجزائه تتلاقی علی حد مشترک هو الان ومنطبق علی الحرکة المنطبقة علی
المسافة فیکون منطبقا بواسطة علی المسافة التی هی کم بالذات فیکون کما متصلا
بالعرض فقد اجتمع فی الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض
المقصد الخامس ان المتکلمین انکروا العدد الذی هو الکم المنفصل خلافا للحکماء المتکلمین
احدهما انه ای العدد الذی هو الکثرة مرکب من الوحدات والوحدة لیست بوجودیة
وعدم الجزء یستلزم عدم الکل ضرورة فالعدد المرکب من الوحدات العدمیة یکون
عدمیا قطعا بیان ان الوحدة لا یوجد فی الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها
وحدة لان کل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل فی الوحدات المترتبة الموجودة
معا قالوا ای الحکماء فی الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة علی قیاس ما قیل فی
وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فیما سبق الثانی ان الواحد
قد یقبل القسمة کالجسم الواحد وانقسام المحل یوجب انقسام الحال

لانه

لانه ان کان الحال الذی هو الوحدة مثلا فی جزء منه کان ذلک الجزء من المحل
هو الواحد لان الوحدة قائم به دون الکل والمقدر خلافه وان لم یکن الحال فی شیء
من اجزائه لم یکن بالضرورة صفة له ای للمحل الذی فرضناه موصوفا به وهذا ایضا باطل
وان کان الحال فی کل جزء من المحل فاما بالتمام فیقوم الواحد الشخصی بالکثیر وقد عرفت
بطلانه بدیهة او لا بالتمام فیکون جزء منه قائما بجزء وجزء باخر وهو المراد بالانقسام
یعنی قیام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض علی هذا الاستدلال بانه یجوز ان یقوم
الحال بمجموع المحل المنقسم من حیث المجموع ویکون صفة وان لم ینقسم بانقسامه ومثل
ذلک یسمی حلولا غیر سریانی فاشار الی جوابه بقوله وقول من قال هذا الذی ذکرتموه
انما یصح فیما یکون الحلول فی المحل المنقسم حلول سریانی فیه او بدونه لا یلزم انقسام
الحال بانقسام محله لا طائل تحته ولا فائدة فیه لانا برهنا علی ان کل جزء من المحل المنقسم
الذی حل فیه صفة متصف بجزء منها ولا معنی للسریان الا ذلک وفیه بحث لان حاصل ذلک
الاعتراض انا لا نم انه اذا لم یکن الحال ولا شیء منه فی جزء من اجزاء المحل لم یکن صفة له و
دعوی الضرورة غیر مسموعة لجواز ان یکون حالا فی المجموع من حیث هو ولا یکون حالا فی
شیء من اجزائه کالنقطة فی الخط والاضافة فی محلها عند القائل بوجودها هذا واذا ثبت
ان الحال فی المحل المنقسم یجب ان یکون منقسما بحسبه فاذا کانت الوحدة وجودیة
لزم انقسامها بانقسام الجسم الذی حلت فیه واته اعنی انقسام الوحدة ضروری
البطلان فوجب ان یکون الوحدة امرا اعتباریا فان قلت الوحدة التی هی صفة للجسم
بحسب نفس الامر ان کانت وجودیة وجب انقسامها بحسب الخارج وان کانت اعتباریة
وجب انقسامها بحسب التوهم وکلاهما مح قلت ان العقل یعتبر المجموع من حیث الاجمال
فیعتبر عدم الانقسام اعنی الوحدة فلا یلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حیثیة
لا مجال فیها للانقسام ولا یمکن اعتبار الحیثیات العقلیة فی الامور الخارجیة والثانی
ای ثانی المسلکین ان یدل ابتداء ای من غیر استعانة بعدمیة الوحدة علی ان
الکثرة عدمیة والا ای وان لم یکن عدمیة بل وجودیة فان قامت والاظهر ان یقال
والا قامت ای الکثرة بالکثرة اذ لا یتصور قیامها بذاتها ولا بغیر الکثرة وح فاما ان یقوم
بالکثیر من حیث انه کثیر ویلزم قیام الواحد الشخصی بالکثیر فان قام ذلک الواحد بتمامه
بکل واحد من الکثیر کان مما علم بطلانه بالبدیهة مع استلزامه ههنا محالا اخر
فان الاثنینیة لو قامت بکل واحدین کان الواحد اثنین وان قام بالکثیر علی سبیل
التوزیع بان یقوم شیء من الاثنینیة بهذا وشیء اخر بذاک لم یکن الاثنینیة صفة واحدة
وحدة شخصیة کما ادعیتموه او یقوم بالکثیر من حیث عرض له امر صار به واحدا
فننقل الکلام الیه ای الی ذلک الامر الذی صار به الکثیر شیئا واحدا فانه محال ان
یحل فیه واحد شخصی فنقول ذلک الامر اما ان یحل فی الکثیر من حیث هو کثیر وانه باطل

ومن حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي
العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك
على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي بالضرورة لانا
نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل
والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا يلزم كونهما موجودين
فضلا عن ان يكون مشاهدين ومشاهدة الحس باتصال الجسم بهما لا يدل
على مشاهدتهما كما في الاتصال بالمعنى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع
وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار
الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله ولكونه لا ينقسم اذ ليس له
كم يعرض فيه شيء غير شيء وانه اعتباري لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليس الا مجموع
الوحدات فهي يتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية
كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات
الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات
كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود
ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان
الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان
لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة
وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا العدد
له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في
النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا من
الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا
فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار
المص الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان يكون امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو
المعدومات فان يحيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان
الاثنين لا يقوم بهما موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة الاستيقان بما ذكرنا
فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اي الاثنينية قائمة بهما و
ح فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية والتبصر بشخص موجود
في المشرق وشخص اخر موجود في المغرب فانهما ايضا اثنان معروضان
للاثنينية ويعلم بالضرورة بانه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين
الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان
يقوم امر موجود اصلا كما ذكرنا بل ذلك الامر القائم بالمعدومات مجرد فرض و

اعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدومات الخارجية متصفة به فان
اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا ينحل الشبهة وتنحسم
مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد عارض لها موجود خارجي
فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني

المقصد السادس

انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء
الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تركب الجسم منها عندهم
بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء
عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يتسم عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا اي متصلا
في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء تفرض للجسم بينها حد مشترك كما
في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من
المقادير اذ ليس هناك الا الجوهر الفرد فاذا انضمت في سمت واحد حصل منها امر
منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انضمت في سمتين حصل امر
منقسم في جهتين ويسمى سطحا جوهريا واذا انضمت في الجهات الثلاثة يسمى
جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزائه
كلها من قبيل الجوهر فلا وجود للمقدار هو عرض اما خطا او سطحا او جسما تعليميا كما زعمت
الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور
في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر
والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اقل حجما وانقص
وقد يقع التفاوت بسبب تشنج اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينهما فقد جاز ان
يوصف الجسم بالمساوات واللامساوات من ان يقوم به كمية اتصالية يسمى مقدارا
والقسمة الوهمية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل
واحد منهما مغاير للاخر فقد صح على الجسم ورود هذه بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عاد له
غير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزائه وليس هناك
بشيء اخر يعد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه
ويعرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان يكون هناك مقدارا هو كم متصل
يمكن ان يعرض فيه عاد وحكمه مردود ولانه ناش من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال
لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد على الجسم بلا كمية
اتصالية وبما ذكرنا انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلثة
في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد
كالشمعة مثلا يتوارد عليها مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة
بالعكس وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وح فقد

تواردعليه مقادير مختلفة مع بقاء الجسمية المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال فتلك المقادير
المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير
المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار
اذ المساحة واحدة في جميع هذه الجهات المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة
اي مضروب احدهما كمضروب الاخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك
الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة
فيها على وجه اخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت مختلفة بالقوة من حيث
ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات
ما هو المطلوب وايضا فالماءان اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعددة الذي كان لهما
وحدث لسطح اخر هو واحد والشيء الواحد كالماء في الكوز اذا قطع بان صب في
كوزين زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه
من زوال سطحين وحدوث لسطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين
يعطي الوجود اي وجود الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد
المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر ويعطي
البدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه اي بهذا
التبدل يتبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير
متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع
ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا و
الجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
واما من قال به وتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان
بل يقول فيما ذكرته من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء
في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة
بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم
باجزاء جسم اخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض ولا يثبت على
رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد
حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن
تسخينا شديدا او يتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينقص حجمه من غير ان يزول
عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها والجوهرية اي حقيقته وهويته المعينة
باقية محفوظة في الحالتين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة
الباقية اذ لو كان عينها او جزءها لتغيرت بتغيره ووجودي ضرورة لما عرفت

من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي
ينتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل و
التكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وثباتها
فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى المقصد السابع انهم اي المتكلمين
كانكر والعدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو
الكم المتصل الغير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه متقدم
على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمان الطوفان
حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بل يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم
امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه
الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء
الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور
بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه
ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا
يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين
الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى تقدم الزمان ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر
في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر والكلام في ذلك
الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة الموجودة معا اي يلزم
ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة
ومع ذلك اي مع كونه محالا يستلزم محالا اخر وهو ان يقال فمجموع تلك الازمنة التي لا
يتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع
الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان اخر فزمان المجموع ظرف
له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة المنطبقة
والا اي وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد
عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه واذا كونه
داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال والجواب عن هذا الوجه بان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان اخر
فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي
ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية
لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا
بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الاخر وان كانا من اجزاء الزمان
لم يكن المتقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية

المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار
بقوله فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بتوسطها اذ لا يكون
كل تقدم عارض لشئ لتقدم آخر عارض لشئ آخر والا لتسلسل وكان مع تقدم
الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو بط
قطعا فلابد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذى نسميه الزمان فان ماهيته
كما ستعرف فيها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء
عرض لها التقدم والتأخر المذكوران ولا يحتاج فى عروضهما لها الى امر سواها بخلاف
ما عداها فانه محتاج فى عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه
التقدم الى ان ينتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا
بان تقدم الامس على اليوم رتبى الا يرى انه اذا ابتدأ من الماضى كان الامس مقدما
واذا ابتدأ من المستقبل كان مؤخرا الوجه الثانى ان الزمان الحاضر موجود يعنى انه على
تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا
لانه اى الزمان منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضرا وصار
منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الان مترقب واذا كان لا حاضرا
موجودا ولا ماضى ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض
وانه اى الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء
الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث
فى الزمان السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزائه الحاضر على بعض
فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر
فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان
الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثانى الذى سيحضر عقيبه الحاضر
والجزء الثالث الذى يحضر عقيب الثانى اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او
مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء
الزمان غير منقسم وهو المسمات بالآنات فيتركب الزمان من آنات
متتالية والمفروض انه اى الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه
اعنى الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذى هو المسافة قد يكون
مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اى الحركة من عوارضه اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان
والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء فرض بازائه من
واحد من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك
فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان
الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اى بتركب

الجسم

الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما او بطلانه يعنى تركب
الجسم من تلك الاجزاء بدليل الدال على امتناع تركب منها فيتم الاستدلال برهانا
ولما كان حاصل الوجه الثانى انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى
الماضى او فى المستقبل والكل بط اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو
وجد الزمان فاما فى الان اى الحاضر او فى المستقبل فان كلا منها اخص من الوجود
المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وهو مشكل لان وجود
الشئ فى نفسه مع انه لا يوجد فى الحاضر ولا فى الماضى ولا فى المستقبل متعذر
بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال فى جواب استدلال المتكلمين
بالتطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية بجميع الحركات الماضية
التى لا تتناهى لا يوجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان
والا فعلى الماضى او المستقبل او الحال والكل بط فقد حكم هناك بان ما لا يوجد
فى شئ من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان
قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد فى
شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان وكالماضى فانه عنده موجود فى نفسه
وان لم يكن موجودا فى الحال ولا فى الاستقبال وهو ظ ولا فى الماضى لاستحالة كون
الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من
الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت هذا المنازعة لفظية
اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان كذلك الموجود اما نفس الماضى او
الحال او الاستقبال والكل بط لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب
الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شئ منها اى من
تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الخاص
بالضرورة والامام الرازى بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه الثانى
الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة
فى اقسام ثلثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة موجودة ولا شك ان
الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وتركب المسافة منها وهو بط بالدليل الدال على نفى الجزء فوجب ان لا يكون الحركة
موجودة ولكن وجودها ضرورى يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن
هذا النقض ان الحركة على ما سيأتى تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل
الذى يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا

واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان
بل الحركة بمعنى القطع امر يرتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى
الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا
بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين فالحركة بهذا المعنى مستمرة من اول
المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في حد من الحدود
المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود
المسافة يقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض
بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت
موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها انقسام
المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة
حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل
بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان لا يجوز ان يقال ان الزمان امر مستمر كالحركة
فان زمان الطوفان لا يوجد الان ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان
يكون ازمنة كلها واحدة حقيقية وهو باطل بداهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث
المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم
مطابق للحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها
بفعل سيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتت
لا وجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه
انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على
المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار
الحركة السيالة التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم
الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن
ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة الى آخرها
ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم
زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة
المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة
بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان
حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان
متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان
آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من
اجزاء لا تتجزى فيندفع الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين

الاول

الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة
اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة
معا فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع
تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا ترى ان السريع الثاني لما
شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة المخصوصة
بتلك السرعة المعينة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار
المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك وان ابتدأت احديهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا
معا او انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتاخرة في الابتداء على
التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل
من مسافة صاحبها فبين ابتداء الحركة المتاخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان
يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول
بل جزء منه متاخر عن الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء واتحدتا في الاخذ
والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء تين
الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع المسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة
اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافة امكانات
اي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء الامكان آخر كما تبين وما كان قابلا
للزيادة والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لهما بالضرورة وتلخيصه
اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها التفاوت بالزيادة والنقصان وليس
ذلك التفاوت بالمسافة وحدها اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة
كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما
في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مخصوصا في الصورة
المفروضة المتقدمة وانتفائه اي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في
السريعة والبطيئة المفروضتين اخيرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطوء
لاتحاده اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة
والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطوء المفروضتين اخيرا و
لاختلافه اي اختلاف ذلك الامر مع اتحاده في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين
فرضنا متشابهتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع ففي الحركة
شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم
لما مر من ان قبول المساواة والمتفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما
يتصف بهما تبعا له وسياتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة
هي اسرع الحركات والجواب عن الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي

الحركة بمعنى القطع لا يوجد اتفاقا الا بحسب التوهم والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها
في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار للحركة الموهومة
وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات
التي هي مقدار للحركة القابلة للزيادة والنقصان يعرض في الاعدام الصرفة فان
ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى عليه السلام وبعثة
محمد عليه السلام ولا شك ان ما يكون عارضا لامور معدومة لا يكون موجودا في الخارج
ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود
لهما في الخارج بل هما امران مرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امور
معدومة بالضرورة بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد
المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها
معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولن يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا كان في
الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره
ذلك الامتداد ولما كان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الراي ودالين على
ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي
يعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين وبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم
الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني
على امكان وجود حركتين تبتدآن معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية
الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة
وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطؤ ولا يمكن اثبات السرعة والبطؤ ولا تعقلهما
الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور الاخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي
قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما
على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات
وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عنه الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل
فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود
بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان
يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطؤ فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل
للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول
المسافة الى اخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة
معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان
على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه

الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد
الابن فاذا اعتبرت الاب من حيث انه كان مقارنا للعدم الذي يعقبه الوجود كان
متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس
ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر
الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون معه اي مع الابن كما صورناه
فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له
واليه اشار بقوله وقيل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك
الحالة متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا
زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار
عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطاري عليه بعد وجوده
ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية
مما يختلف به العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته
وقد يكون موجبا لتاخره وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا لكان اعتبار العدم
مع الاب موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي
عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود
الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي قبلية القبل كبعدية البعد
فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا
مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود عدم
الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان تستدعيان
محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما
عنهما وهو باطل بما مر فلا بد من شيء اخر تتصف به بالذات وبتخصصه اي تخصص الوجه الثاني و
تحريره ان هاهنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم و
متاخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعده قبل لان ما يقتضيه ذات الشيء
يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي يوصف في المتعارف بالقبلية والبعدية
فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر
لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على سواء
وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده
فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية و
البعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان
متاخر ولولا ملاحظة ذلك لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات
للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث هما هما بلا اعتبار

قيل مسلم ان عرض له حقيقة لكنه ممنوع لا يجوز ان يكون موضوعه الحقيقي شيئا مقارنا بالعدم الحادث او ظرفا له واتصافه به يكون اتصافا ظاهريا فليتامل
والقول بان خلاصة الجواب منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند المنع بعيد لا يخفى فليتامل
اللهم الا ان يدعى البداهة في وجوديا ما هو مبدأه كما ذكره الشارح في الدليل الاول اخرا فليتامل يعقوب پاشا

اخر معها لم يكن ثمه تقدم ولا تاخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي
نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه
لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية و
الموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك
الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض
للعدم ويكون صفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في
الخارج بل يكون امرا موهوما باعتبار العقل فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون القبلية
والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه **المقصد الثامن** في حقيقة الزمان
وفيه اي الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة
انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته
فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد والقبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان سلف
من ان البعد لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان
موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا
لذاته فيكون وجوده واجبا بالذات واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت
انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المط ثم ان حصلت الحركة فيه وجدت
اجزاؤها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم يوجد الحركة فيه دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا
المذهب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان وهو طريان
العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال
لو عدم الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل
حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المح على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير
وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم
الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب
امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا
بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب
الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال
قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد والقبل وكل بعدية كذلك فهي
بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من
لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه
او تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس
بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني

لكنه

لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتاخر
فيما بينهما ناشئان من ذاتيهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تاخرا
بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التاخر بحسبه وتحريره ان كل واحد
من المتقدم والمتاخر اذا كانا زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن
شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان
احتيج في الاخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث
من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان
انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر
محال عندكم فانه اي التاخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم
اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما وانه نفي محض وعدم
صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم بحسب الفرض
الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب
نفس الامر لم يتم ذلك الوضع لبيان وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه
الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان
كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو الاستدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج
كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد
الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا
وهو اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل
الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطوء حقيقة بخلاف الزمان و
رابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك
واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر
من ان المساواة والمتفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي
لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من انات متتالية والا تركب الجسم
من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الانات
المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها
على حد ومشترك موهومة وليس مقدارا لامر قار تجتمع اجزاؤه والا كان الزمان
قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك
الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع
الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبت
به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة
تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير

النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك
واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن
جهتها الى جهة اخرى وهي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولاشك
انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات المتخالفة في السرعة والبطوء فيقال هذه
الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا
لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقدارها اي زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضي
سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكثر بحسب المقدار يقدر
بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا
كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة و
الاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع
الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار
الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وساير الحركات ثانيا و
بالعرض وهو المط الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل
للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يتبين ذلك في
الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان منفصلا وما استدل
به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان
لجاز ان يكون مقدار الحركة المستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به
على امتناعه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا
لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة
الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما تمسك به في اثبات السكون
بينهما ستقف على فساده الخامس ان له اي للزمان محلا اما لوجوده او
لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده ولعرضيته معا فان اقتضائه
محلا موجودا ايتوقف على وجوده وعرضيته ولم يثبت اي لم يثبت وجود الزمان
لان ادلته المذكورة مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان
يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان
منع الوجود مقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال
ويبطله اي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان
الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للموجود المطلق
اي لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي
بط اما الملازمة فلانا نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها
ما كان موجودا في الماضي ومنها سيوجد في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة

ان الله

ان الله تعالى موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى و
سيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما
لجاز انكار الآخر ايضا وهو بط قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا
كانت المعية والقبلية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها
للحركة فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا
عليها لوجب ثبوته له تعالى ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا
عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون
مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار واستحال ان يكون مقدارا للموجودات
باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير
الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت
الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغير دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه
قعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة
اي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع
بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان هوية اتصالية غير
قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار
غير قار هو الزمان فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم
مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتاخر مطابقا لزمان متاخر ومثل هذا الموجود
يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية
انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة
التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان لعارض
للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها من الزمان بحيث لو نظر الى
ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او
القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير
فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت آخر
بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه
معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا
تامل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث
قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في الزمان وما لا يكون حصوله الا في الزمان
ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان الموجود كما مر
الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال للكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى
وهو اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان

مقداره كان ثابتا شله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا كلمته من
المبدا الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان
مقدارا لما لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما
بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها
اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم
يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددين فيقدر تارة هذا
بذاك واخرى ذا بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل
مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل
مستحضرا لطلوع الشمس لم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال
غيره متى طلع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لمجيء زيد
دون طلوعها الذي سائل عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد
مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد المبهم بما هو معلوم عنده فيقول
فيقول القاري لاتيك قبل ان تقرا ام الكتاب وتقول المحرة لبثت فلان عندي
قدر ما يقول كتبه وتقول الصبي يطبخ البيض اذا عددت ثمانمائة فيصير نيم برشت
اذا عددت ستين فان اول ما يتعلم الصبيان هو الحساب وتقول التركي قعد
فلان عندي بقدر ما يطبخ مرجل لحم من نحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام يجب
ما هو متقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة نفس ذلك المتجدد
لزم ان يكون الزمان امرا موجودا كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك في نفسه
وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة ابقائه ومبدأ الابتداء وقتا واحدا
بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين
انما يقترنان في شيء وان كل معين فهما في امر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية
هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما
من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها
مقيسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متامل
فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت
عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة **المقصد التاسع** في المكان اورده عقيب
الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة وكونهما راجعين الى اقسام الكم المتصل
على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال هو موجود ضرورة
انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك ضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل
اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فيه
وضرورة انه يقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا

قوله ثلث وهو ان الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى
الخط في وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقط ولا
السطح من الخطوط بل متصلان لا مفصل فيهما فلا جزء عندهم كون اشارة اليه اشارة
حسية بهنا وهناك [illegible]

الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت زيادة ونقصانا فان المكان الكبير يزيد على
المكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في
الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه اليه ولا يقبل التقدير
بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على
وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار
اليه ولم يقل لانه مشار اليه ونبه بذلك من قرب وتشكك عليه اي على
وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا نعني بالمتحيز الا ذلك وح
فتسلسل الامكنة اي غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال في
المتحيز فاما الجسم اي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه
فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل
المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور
انتقال الجسم من المكان اليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن
في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم
الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيكون المكان ح عرضا قائما
باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم
ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل ح وعدم تناهي الاجسام وستبطله فيما
بعد واما لا متحيز ولا حال فيه فيكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة حسية اليه اي الى المكان
لان الجوهر المعقول لا يقبل الاشارة وانه باطل بالضرورة لان المكان يشار اليه بهنا
وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب
ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل
هذه الاقسام الثلثة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان قطعا والجواب ان وجوده
ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي
الذي لا يشك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا يستحق الجواب لان
بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وستعلم
في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حل اي حل ما ذكرتموه فيتعين
وجه فساده كان يقال نختار انه عرض حال في جسم آخر متعلق باطرافه دون
اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم
لا مكان له بل له وضع كما سياتي ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له
والا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء
الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان حالا في المتمكن
والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء

الحكماء انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام
المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام
والهيولى ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصورة الجسمية فهو هو اي القابل
الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه
يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان يخرج منه المتمكن والا
انتقل بانتقاله وقد عرفت انه اي الشان لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني
وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب
عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى
ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه
اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد
الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه
على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان
المحدد والحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فان صورة
الشيء محدودة حاوية بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال
بالشكل الثاني بالموجبتين الا ان يزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج
لان الاستدلال ح يرجع الى قولنا المكان المحدد وحاد بالذات وكل محدد حاد
بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطله اي هذا
الحكم الذي زيد بان لذاتين المتباينتين قد يشتركان في لازم واحد فلا يلزم من
ذلك صدق احديهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى ح ممنوعة
الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا الماذهب اليه افلاطون ان المكان هو
الفضاء والبعد المجرد وسماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة
لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري
للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرنا فقد رجعا الى ما سياتي
من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو
البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائد
عليه ولا هو ناقص عنه بحيث لا يخرج شيء من مكانه عنه والمكان محيط به اي هو بتمامه
في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة في كما ذكرنا وقد عرفت
انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه
الا بالملاقات بينهما وتلك الملاقات اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن يفرض
بازائه جزء من المكان وبالعكس فينطبقان بالكلية ويسمى الملاقات على هذا الوجه
المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد

الحال

الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون اطراف
الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه ويسمى الملاقات على هذا الوجه المماسة فيكون المكان
ح هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما
سطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا ابطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض
موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها توضيح ذلك بما لا مزيد عليه ان يقال لما كان الجسم
بكليته في مكانه ما لنا لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم
في جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط
كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات
كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا
في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
والا لم يكن مكانا فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم
بحيث ينطبق احدهما على الاخرى ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان
يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما
ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم
فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة وهذا ما عليه اهل العلم والتحقيق
واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء عن النزول فيجعلون الارض مكانا
للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا
مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه الجمهور
من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد
لما مر انفا من انه لا يخرج عنهما فانه اي كونه بعدا ممتنع اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود
وبالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك
البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية من مكان الى مكان اذ لا نعني بالحركة الاينية الا الانتقال
من مكان الى اخر فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان اخر هو بعد ايضا وننقل الكلام
اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهكذا فيكون ههنا ابعاد غير متناهية متداخلة
بعضها في بعض وانه ممتنع بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هو
جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا
الا يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان
داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنها لانه ظرف لها هذا خلف لانه جمع بين
النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها

لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد يستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم هو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان بعد بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه ممتنع بالضرورة لان كلا البعدين وهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر او الاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصير البعدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان يتقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من مكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا فيكون قوله فانه بيانا للملازمة الشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بالحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصورة والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضي للحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق فالجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال

فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول الآخر اياها اي لا يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن قد حل في مكان كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد اي حالا فيه لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد قائم بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدا الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نم اجتماع البعدين في الجسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم ملازم له وهو حال في مادته وبعد في الجسم يفارقه وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادة والمجردة مم ودعوى البديهة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين وانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية مح وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا حتى يقتضي انفراده بالحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفين في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل الجسم بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يعقل به عاقل كان احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كالحقيقة الاول قد يكون المكان سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك

النوع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان السطح المحيط به
سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح
الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها
كالحجر الموضوع فيه اي الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن ومن سطح
الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من تلك النوع
انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير والريح
تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب
او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء
من قدامه والتام من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من
تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس محدبها مقعر كرة اخرى ومقعرها محدب
كرة ثالثة ويكون المتوسط متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي و
المحوي وحده الاحتمال الثاني انه اي المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده
عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل
فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا
يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان
فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اي كون
المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اي البعد الذي هو المكان
موجود فلانه يتقدر اي يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت
بالزيادة والنقصان فان بين طرفي الكاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا
شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت فرضي فان العقل
يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الكاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور
فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم
وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما
حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان
هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه لا يخرج عنهما واما نفي كون المكان
هو السطح بط لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان هو السطح لوجب
ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة واياما كان فوراء كل
جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهي الاجسام وهو مستحيل لا يقال لا نم لزوم لا تناهي الاجسام
بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا
ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية يقتضي تبدل الاوضاع دون
الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهذا وهناك بالضرورة والحيز هو

المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم هو في مكان
فوجب ان يكون عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان
لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام
في مكان والتالي بط بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا اليس الحكماء لما اثبتوا
الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان
في حيز فقد ادعوا فيه بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك
وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروا حين الزموا به فالقائلون
بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل كيف لا يكون للمحدد
مكان وان الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من
حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان يجب ان يعرض لهما من كونهما فوق الارض و
تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان آخر وكذلك
جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حالا بالاستتباع ولو كان
اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر و
الشمس وساير الكواكب ولا المكان ها الذي ركزت فيه هي نقلة اصلا لانها لا
يستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها
لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كل جزء من اجزاء
المحدد في مكان ومتبدلا بسبب حركة الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان
مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل
ان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان
لتناوله الوضع الذي يمتاز المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان
ولا بعد في ان يكون الحالة التي يمتاز في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له و
ان لم يكن شيء من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان
يخصصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له ولان
يقول ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية
وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت
تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة
تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك
واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه الدالة
على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن
حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان

واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء اى الريح الهابة ساكن بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح حركته فى تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا
استبدال المكان بمكان اخر ولا شك انه اى الطير فى تلك الحالة مستبدل
للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان
الحجر متحرك كما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه فى حالة حركته لانه لا يتغير
مستبدل السطح الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق
وقد يجاب عنه اى عن الوجه الثانى بمنع الملازمة اى لا نسلم انه لو كان هو السطح لزم تحرك
الساكن وسكون المتحرك وما ذكر من بيانه غير تام فان الحركة الاينية ليست
استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هى تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك
النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما فى جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة
بينهما وهو اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل فى الطير الواقف فلا يكون
متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل فى الحجر وفيما نقل فى الصندوق
فيكونان متحركين مع تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة
الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت النسبة الى الثابتات
واذا كان ذلك معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار
بقوله لان تغيرها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فيسقط المنع تعين
كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة
عن تغير النسبة سند المنع الملازمة فلا يجدى ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع و
الحق فى الجواب عن الوجه الثانى ان الحركة الموجودة عندهم فى الخارج مستمرة للمتحرك
من اول المسافة الى اخرها اى ثابتة له فى حد من حدودها الواقعة بين المبدا والمنتهى
ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى حالة تسمى التوجه و
التوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اى من لوازم الحالة التى هى الحركة
لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم
فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا
من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح
الهابة لم يكن حركة واما الحجر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال
يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير
للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الاخر ولا من عدمه
عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال الحجر تبدل
اوضاعه تبعا لحركة فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا اينية ليجب انتقاله من مكان الى
مكان اخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان

مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكون
مساويا بيانه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلنا
مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها
عشر اذرع وعرضها كذلك اى عشر اذرع ايضا كان مكانه فى هذه الحالة
اضعاف ذلك المكان الذى كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان
والمتمكن بحاله لم يزد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره
بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء المملو منه اذا صب
منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له
كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن
من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد
انتقص قربة من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد
انتقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى فيه وهذا
اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكنه ازداد
سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ
من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ
هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الخ فجعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على
استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه
ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان
محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو الذى لم يبطل دون
السطح الذى بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد
صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانه اى مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود
حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل
المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود
حال ما يفرض الحجر متحركا لحصوله فيه ولا سطح هناك موجود ا يحيط بهذا الثقيل
وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه بمقعر
المحيط المحدد الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من
النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا
للحصول فيه ولا سطح هناك موجود ا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو
البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل المطلق والخفيف
وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا

لا بان يكون في كل جزء المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا
في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم
المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض
ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه في مكانه
انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه
بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه وربما ادعي
في كون المكان هو البعد الضرورة في اناء اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول
الهواء او شيء اخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه
ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء
او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين
بل ينطبق بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما ذكرتموه
وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي هو الخلاء محال واللازم عن المحال جاز ان يكون
محالا وايضا فانه مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط نسبة
واحدة لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من
المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم
المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والاخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه
اي لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما في
العرف دون الاخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطح المحيط والمحاط في
الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك
وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط واشتمل عليه بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق
منه خاليا فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون
نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته
ان يكون الجسمان لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون بعدا
موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل
وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد
الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين الاجسام
لكنهم اختلفوا في جواز المكان فمنهم من لم يجوز خلو البعد عن جسم شاغل له ومنهم
من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن المكان
وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء
بمعنى البعد المفروض لما مر من التفسير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان
قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين اخرين

لا يتماسان

لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود
اما جسم كما هو راي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راي القائل به وهذا الخلاف
اما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تعذر ال... فينبغي وجوده
في الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تعذر هناك يجب نفس
الامر فالنزاع في مجاوراء العالم انما هو في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض
ونفي صرف وتشبه الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي
لا يطابق الواقع فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم
كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم لهم في جواز الخلاء بمعنى الخالي عن الشاغل
وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء
او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤه
المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء
كانت نافذة وتسمى مساما او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة بسيطة
وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين
الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة
الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح
متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة
في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فيقع فيها اجزاء اخرى
فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فيقطع فيها اجزاء اخرى
فاما ان ينتفي او يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل
فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء
في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول
المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون لسطوح صغار تتصل بعضها ببعض على الاستقامة
بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا ذهبت الزوايا الى
غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان
يحصل بين منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقطة متفرقة وذلك محال
فوجب القول بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح لسطوح مستوية
ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا للاجزاء لا تتجزى يعني اذا طبقنا
صفحة ملساء على مثلها وجب ان تتماسا بتمامها وان يماس شيء منقسم في
جهتين من احديهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا للاجزاء
لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها
عندكم واذا ثبت جواز الالتماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة

علينا فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون بعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الاخرى بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في ساير الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني في مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلمين يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلق الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغل بل لا يكون هناك صفحة شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى منفصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور في المسام الصغيرة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل وجودها ايضا فلا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اي في ان واحد والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في ان بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم الخلو لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي انية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت انية كالمماسة الا انها لا يحصل الا بعد الحركة كان المماسة حصلت في ان بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة ان يوجد فيه المماسة ولا يوجد اللامماسة الا في ان اخر ولا بد ان يكون بين انين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز

الخلاء

الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركة الى مكان اخر والغرض انه اي ذلك المكان الاخر مملو بجسم اخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الاخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الاخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول من مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر عن مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالاخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الاخر اذن ينتقل الى مكان جسم اخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا الزامي كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله تعالى الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركة الى مكانه فيملاه المتحرك ويخلق جسما اخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملا مكانه فلا خلاء ولا تصادم للاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه الله تعالى اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملا مكانه بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه من مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدمه من الاجسام فيخلي له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية ما يطيع ما خلفه او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف يحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء اخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينفذ الدفع لضعف الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به فيضغط الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضغط المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكون لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان

وقوع الخلاء الذي هو المط فلا نسلم كونهما كما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير
والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على السواء
فيخلع مقدارا وتلبس مقدارا اخر اصغر او اكبر وسياتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب
عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان
انتقال الجسم عن المكان وانتقال الاخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء
الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم
دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون
احدهما فقط علة للاخر فيكونان مع كحركتي الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين
وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد ينعكس التوقف
بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل انتقال الجسم عن مكانه
وانتقال الاخر اليه متوقفا على الاخر اي يمتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع
الانفكاك بحيث التقدم منعناه ههنا اي منعنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين
الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه
وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمك في البحر اذ لا يعقل ثبوت
خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك
سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام
العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يخلق الفاعل المختار سيلان
الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان تمسك ما به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما
يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد
الموجود واحتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او
موجودا بوجوه ثلاثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية
في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فيقطع بعضها
مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في ان بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ونفرض
حركة اخرى مثلها اي مساوية لها في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة
في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى
ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية
في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى ايضا في القوة المحركة
والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء اخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون
هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات
انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان
اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اي المعاوق القوام يعني

قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشرا
ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في شاننا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان
يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملاء
الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه وكلاهما في
ساعة كما ذكرنا فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال
الحركة في السرعة والبطوء والا اختلف الزمان ايضا هف لان البديهة تشهد
بان الحركة مع المعاوق وان كانت قليلة يكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي
لا معاوق معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة
واحدة وهي ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين
حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت
الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي
زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث لا يتحقق الا على مسافة
منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع نصفها الاخر فلا يتصور وجود
الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي يقتضيه ماهيتها يكون محفوظا
في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق ومع لا يتم تلك المقدمة التي بني
عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اي وان لم يكن الحركة لغير مقتضية لذاتها زمانا
بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذي يقتضيه ماهية الحركة من الزمان
هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب
تفاوت المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت
بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات لان مقتضى الذات لا يختلف ولا
تتخلف ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة
لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة
دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه
التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذا
التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات
تسعة اعشار ساعات واحدة فتنضاف تسعة الاعشار الى ما يقتضيه الحركة
لذاتها وهي ساعة فتكون حركة في الملاء الرقيق في ساعة وتسعة اعشارها
فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان
الحركة لا تقتضي لذاتها والا كانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات
اذ لا يمكن وقوع الحركات في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة و
لا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان ينقسم

الی غیر النهایة فیکون له ای لذلک الحرکة الزمان الذی وقعت فیه تلک نصف
ولو فرض وقوعها فیه ای ذلک النصف کانت الحرکة الواقعة فی النصف
اسرع منها ای من الواقعة فی الجمیع بالضرورة اذا اتحدنا فی المسافة فلا یکون
تلک الحرکة اسرع الحرکات فظهر ان ماهیة الحرکات لا تقتضی مقدارا من الزمان
بل الزمان کله بازاء المعاوق فیتفاوت بتفاوته ویتم التخلف وهذا الجواب
الذی هو محصل ما ذکره الفاضل الطوسی انما یتم لو بین ان وقوع الحرکة فی جزء
من ذلک الزمان الذی فرضناه انه تقتضیه ماهیة الحرکة ممکن بحسب نفس الامر
وانی له ذلک ای بیان امکان وقوعها فیه الا بحسب التوهم اذ یصح ان یتوهم وقوع
الحرکة فی ذلک الجزء واما بحسب نفس الامر فکلا لجواز ان یقال الزمان الذی تقتضیه
الحرکة قد لا تقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فکیف یقع الحرکة المحققة فی جزء
وهمی من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فیه بالفعل
وانما ینقسم بالوهم الی اجزاء هی ازمنة انقساما لا تقف عند حد وکذلک
الحرکة متصلة بانطباقها علی المسافة والزمان ولا تنقسم الا الی اجزاء هی حرکات
کما ان المسافة لا تنقسم الا الی اجزاء منقسمة کل واحد منها مسافة وهذه الاحکام
لازمة من نفی الجزء الذی لا یتجزی فان سلمته لزمک الاعتراف بان زمان ایة
حرکة فرضت من الحرکات اذا جری علی الوجه ارید کان کل جزء منه زمانا وکان
ظرفا لجزء من اجزاء تلک الحرکة وذلک الجزء ایضا حرکة واقعة فی جزء من اجزاء المسافة
وهو فی نفسه ایضا مسافة فیظهر من ذلک ان ماهیة الحرکة من حیث هی صالحة
لان تقع فی ای جزء کان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضی الحرکة
لذاتها قدرا معینا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضی مطلق الزمان والمسافة
الموجود فی کل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الی دعوی اقتضاء الحرکة لذاتها زمانا
یستلزم ان یکون اسرع الحرکات حتی نحتاج فی ابطال اللازم الی بیان وقوع الحرکة
فی نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفی الجزء کان هو الجواب
فی التحقیق وایضا فان الکلام من المعترض انما هو فی تلک الحرکة المخصوصة لا فی مطلق
الحرکة ای لیس اعتراضه بان ماهیة الحرکة من حیث هی تقتضی زمانا حتی یندفع بانه
بط اما لاستلزامه وجود اسرع الحرکات او لان ماهیة الحرکة موجودة فی ضمن ای
جزء من الحرکة یوجد فی ای جزء کان من اجزاء الزمان علی ما قررناه بل بان الحرکة المخصوصة
التی توجد فی مسافة مخصوصة تقتضی ذلک اذ هی باعتبار القوة المحرکة والجسم
المتحرک فی المسافة المعینة تقتضی قدرا من الزمان لان بدیهة العقل تحکم بذلک
مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان یزداد بسبب المعاوقة فیکون بعض
من الزمان بازاء المعاوقة وبعض منه بازاء الحرکة لاجل الامور المذکورة وهو زمان

الخلاء فا

الخلاء فما یکون بازاء المعاوق یتفاوت علی حسب تفاوته وما یکون بازاء تلک الامور
فی الحرکات المفروضة فیما نحن بصدده لم یتفاوت زمانها فیها بل یتفاوت ما
کان بازاء المعاوق فقط ولا یلزم محذور کما حققه وقد اجیب عن الوجه الاول
ایضا بانه مبنی علی امکان قوام یکون نسبة معاوقته الی معاوقة الملاء المفروض
اولا کنسبة زمان الخلاء الی زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ینتهی قوام الملاء الی
قوام لا یمکن ما هو ارق منها ولا یکون مما یتاتی فیه تلک النسبة وبان المعاوق قد
یکون من الضعف بحیث یتساوی وجوده وعدمه بالقیاس الی القوة المحرکة
فلا یختلف الحرکة بسببه الثانی من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل فی الخلاء
سواء بعدا موهوما او موجودا کان اختصاصه بحیز دون آخر ترجیحا بلا مرجح لتشابه
اجزائه فان البعد المفروض لا یتصور اختلاف وکذا الحال فی البعد الموجود المجرد
اذ اختلاف الامثال انما یکون بالمادة فاذا فرض حصول جسم فی حیز فان
کان ساکنا فیه لزم اختصاصه به من غیر مرجح وان کان متحرکا عنه لزم ترکه لحیز
وطلبه لآخر مع تساویهما وذلک ایضا نوع اختصاص له بالحیز الآخر وترجیح بلا
مرجح والجواب ان کل العالم لا اختصاص له بحیز دون حیز فانه مالئ للاحیاز
کلها اذ الخلاء الذی فی المکان انما هو بمقدار العالم فیمتلئ به فلا اختصاص له بحیز
دون آخر فلا ترجیح فان قیل لیس کلامنا فی مجموع العالم وحیزه حتی یجاب بما ذکرتم
بل الکلام فی کل جزء من اجزاء العالم وما یحصل فیه ذلک الجزء من الامکنة
الخلائیة قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحیازها المعینة انما
یکون لتلائم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا یقتضی الحصول
فی الوسط الذی هو ابعد الاحیاز عن الفلک وانت تعلم ان النزاع ههنا
فی الخلاء بمعنی المکان الخالی عن الشاغل لا فی ان البعد المفروض او الموجود
لا یصلح ان یکون مکانا واذا کان العالم مالئا للاحیاز کلها فلا خلاء بهذا المعنی
وایضا ملاء العالم لکل الاحیاز انما یتصور اذا کان المکان بعدا موجودا مجردا
مساویا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا یمکن ان یوصف بمساواته ایاه
حتی یمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه علی امتناع ان یکون المکان بعدا
مجردا لاستلزامه ان سکن جسم فی حیز ولا یتحرک عنه ایضا کما عرفته واجیب
بما ذکره من ان ذلک البعد مساو بالعالم وکون اختصاص اجزائه باحیازها
لما بین الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلک الوجوه انه اذا رمی الحجر
الی فوق فلولا معاوقة الملاء لذلک الحجر عن الحرکة لوصل الی السماء وذلک
لان صعوده الیها انما هو بقوة فیه استفادها من القاسر فتلک القوة ما دامت
باقیة یکون الحجر متحرکا نحو القوة وهی اعنی تلک القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات

الملأ الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لعدم القوة حتى يصل
الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على
تقدير صحته انما يقتضي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ لم يكن هناك
معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان
يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملأ معاوق يوجب ضعف
الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المص
وفي ما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان معدم القوة القسرية
هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تقوى وغالبة
هذا على رايهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء
على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة
الراس وفي اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية اب دزد فانه اذا
امتلأت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة واذا سد المدخل وقف
الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك لوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا
لانه لو خرج الماء واعتبر ضيق راس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء
اصلا واعتبر ضيق الثقبة من اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب
منها ودخل الهواء في جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة
من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر
غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مثل التجويف الواسع
فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث ينسد لم يخرج
الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق
خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء
ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها
والا لخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا فصل الخشبة من داخل الى
الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع
الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد بان المحجمة اذا وضعت على اللحم
من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان
هوائه بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخصوص
المخرج منها ما يملأها من اللحم قسرا اي استتباعا قاهرا ضرورة رفع الخلاء ووجوب
تلازم سطوح الاجسام واذا الصقنا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ
يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الماء لا يخرج منها لانه يخرج منها
بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه

منفذ

منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة
وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فاذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر
ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما
ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء
فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة
اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او جنة مستوية في قارورة بحيث
يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارج عنها وسددنا راسها
بحيث لا يدخلها هو ولا يخرج عنها وذلك بان نسد الخلل عن عنق القارورة و
الانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان
بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج واذا اخرجناها
عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء
وما من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا لم تكن كذلك اي لم تنكسر بالادخال الى
خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها لما كان ايا ما لم تنكسر بالاخراج
الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا
منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم
من الامور الغريبة بسبب امر آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي
اي العلامات امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلب قال المص
واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا
حدسيا لا يقع به للخصم الزام فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان
يفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب فروع على القول بالخلاء الاول
من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة
فجسم والا اي وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن
المادة سواء كان مشغولا ببعد يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء
ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بالمكان بعد
موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما
الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني البعد الموجود مجردا في نفسه عن المادة
من جوز ان يملأه جسم فيكون خلاء ح بمعنى انه بعد مجرد عن المادة بمعنى انه
مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون
الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان ما بين اطراف
الطاس على هذا المذهب بعد مجرد موجود في نفسه عن المادة قد انطبق
عليه بعد الجسم هناك بعدان لا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه

واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل
الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلا قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحبس الماء
في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام
الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلا في داخله اعني تفرق اجزاءه
وبداخلها خلا يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في
الخلا قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي
هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكلام عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة
وفصول اربعة

المقدمة

في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي
القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا
بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية
فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما
تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور
اجلى مما تعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض
فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر
ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى اخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى
يوخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن
الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة
المقتضيتين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودتان في الخارج
واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض
كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد وهو بسيط
حقيقي والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل
بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية
لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاخير اي واحترز بالقيد الاخير وهو قولنا
ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس
الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها
لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره
على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور بخلاف الكيفيات
فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب
ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها
متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات

متعلقاتها

متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المختصة بالكميات
كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج
الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات
الاستعدادية ومأخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد
اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف
اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة
او لا وهذا الذي ليس محسوسا بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات
النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت
ذلك الكمال بغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم محسوسا ولا يكون حقيقة
استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته
انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا حذفا لمؤنة الترديد الثاني من وجوه
الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبهه
محسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسوادية فانه يلقي شبحه في
العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام
هذا التصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند
شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في
الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخر من
هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا اي وان لم يفعل بالتشبيه فان
تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا اي وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فيكون ثبوته
للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني
الاستعداد او نفسانيا اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات
الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه ثم كيف
وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة
من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن
سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا
يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات
المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان
يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات
النفوس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق
بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات

المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هو بها الفعل دون استعداد ولا يكون محسوسة
والرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان
يقال الكيف ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام
بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق
بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد
نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان
المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه بحيث مع انه مزيف بما ذكر في الشفاء من انه تضييع
الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير
مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام **الفصل الاول** في الكيفيات المحسوسة
قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث
تعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا
اي وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت
الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة
والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة
للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه
الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت تابعة لبسيط
لا يتصور فيه انفعال فقد يوجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة لمزاج كما في العسل
والفلفل فان حرارتهما تابعة للمزاج المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان
القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر فنسبت اليه ثم انهم
انما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها
اشبهت الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها
عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر
في التسمية بالانفعالات فقال وهو اي القسم الثاني يشارك القسم الاول
في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن جاء ولو الفرق بين القسمين
فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من
سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شيء ثم اطلق
عليه الباقي وانواعه اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس
الظاهرة **النوع الاول** الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم
القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه
واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين

وهو الدود الاحمر يوجد في عمق الارض يقال له معاء الارض

الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية
لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار
يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشتغل الحاسة به
فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم
والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف
على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به
الى توسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اي في هذا النوع مقاصد خمسة **الاول**
في الحرارة كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع
اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط
العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر في
العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية
وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة
هي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات
وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتبه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي
محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب
من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه
اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر
الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم يقدر
الحرارة خفة يقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف و
الكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة
في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفريقها تجتمع بالطبع
الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها
الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع العارض
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال
الى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب
شططا اي بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا
من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكميها ولان ذلك الحكم المذكور الذي
هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانه ما لم يستقرأ جزئياتها لم يعرف
هذه الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها اي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة
على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع
على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل

فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهياتها الا يرى الى ما
ذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن ان
يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقايقها مثل
ما يفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها في بيان حقايقها
مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهياتها واعلم ان هذا الذي ذكرناه من اثار الحرارة
في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام
بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد
الالتحام بين تلك البسائط وقوي التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لاتفرقها لوجود
المانع عن التفريق وح فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة
في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا فكلما حاول اللطيف
الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث
من ذلك دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولاه
العايق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب تفرقها النار كما تفرق
اجزاء جسم لايشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العايق
عن ذلك الفعل في الذهب ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها
لان تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه عنه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف
على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف ح ويستصحب معه الكثيف لقلته
اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه
اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا تغلب اللطيف بل تغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا
جدا فتفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر
الحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب
الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك من حل
الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قررناه في تعريف الحرارة وهو ان
يقول الفعل الاول لها اي للحرارة هو التصعيد والتحرك الى الفوق بسبب ما يفيده
من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب
بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي
فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها
كام ولذلك اي ولما ذكرنا من ان الفعل الاول للحار هو التصعيد المستتبع للتفريق
والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما
يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما يكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها
الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق

لاشك ان المعتبر في هذا القسم ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تاثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية مبنيا عن التقارب في الكيفية فاكتفى به فتامل

ان تخلف بل التخلف ح واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نم ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع اذ المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور فليتامل

هو تاريخ وكواكب ارض ايضا

ان كلامه يدل على ان الفعل الاول للحار هو التخفيف اي احداث الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق

قال الامام في المباحث المشرقية واعلم ان قوله كيفية فعلية فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي يؤثر في امر ما والمفهوم منه المحرك انه الذي يؤثر في امر ما هو الحركة فكلامه الدال على تفسير الحركة والا فالنقض على المقيد المطلق فنقول كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكررا فالاولى حذفه وجوابه يظهر بالتامل العاقل

الحرارة المختلفات وجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اي ومن احوال الحرارة
انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب
الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج
اجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل
من باب الوضع وهو ان ينتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب بتحليله
الكثيف وتصعيده اللطيف هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد
فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف ويخرج من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف
الى جنسه ويجمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما
وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما رجوعه الى المذكر اي بتحليل الحار
بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان يفرق المختلفات ويجمع
المتماثلات انه قد يفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعد بها
الحرارة بالتبخير فيفرق بعضها عن بعض وقد يجمع الحار المختلفات كصفرة البيض
وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما ازدادتا تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح
شئ من ذلك الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة اذا
اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويتمزق
بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء
احالة الى الهواء لاتفريق بين اجزاء المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة في القوام
لاجمع فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانتظام بينهما
فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وستعرفه عن قريب
اي ستعرف النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ثانيها اي ثاني مباحث الحرارة
كما يقال الحار لما يحس اي يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس
حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتاثر منه اي تاثر
البدن من ذلك الشئ كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة
ولهم في معرفة اي معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة
والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة فاللون اي يستدل باللون
فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرد و
الصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال
امزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال
باللون اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجئ بالطعوم والرائحة فالحادة
منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام
واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار

او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية يعاضد المؤثر الخارجي في التاثير او مع قوة
فان الاقوى قوام اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما
الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة
انفعاله لضعف قواه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان
الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة
النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على خلاف طبايعها
في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار
فلابد ان يتخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملايمة للحيوان اشد الاشياء مقاومة
ومدافعة للحرارة النارية التي لا تلايم الحيوان فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال
المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها
الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه
وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع
البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن
ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من
جعلها اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام قال والذي عندي
ان النار اذا خالطت ساير العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ
في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب
للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت للمركب لان ذلك المركب يحاول
التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة
الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في
كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه
والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار
المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت
بالمزج مزاجا معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة
او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق و
التغيير والفرق بين الحارين الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والاخر خارج
عنه مع كونهما متوافقتين في الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه
وقد انكره ابو البركات والايراث بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة
فيجب ان تسخن الافلاك بسخونة شديدة جدا بواسطة حركتها السريعة
وتسخن بمجاورتها العناصر الثلثة التي في توسط الاثير والافلاك بمنزلة القعرة
في البحر المحيط فيصير من الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع

مساعدة

مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل
السخونة اصلا ولابد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود
القابل ايضا فلا تسخن الافلاك بسبب حركتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة
وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة
الافلاك فتسخن بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك القمر
ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فاذن اجرام
الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما
ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك
فسيأتيك في موقف الجواهر انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس
التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم
يتحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها فيكون متشبثة بعضها ببعض فالاولى
في الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس
سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبيعة الزمهريرية يقاومها خامسها
البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله اي هذا القول انها اعني البرودة
محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال الحرارة ليس
هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرودة تشتد وتضعف وتعدم وذات
الجسم باقية بحالها فاما تحس من الماء بردا شديدا ثم يضعف ذلك
البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال
على جوهره الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة
للحرارة من شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا

المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث احدها الرطوبة سهولة الالتصاق
اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو
المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة
عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف التصاقا لانه
اذا التصق سهلا فالرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها و
ذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال
في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة
اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها وذلك لان الماء
له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في الماء يوصف بانه رطب باعتبار

احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي العسل ادوم
التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب
ولا بادوم الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فلا لزم
منه ان الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اشد التصاقا من الماء
بل الامر بالعكس وايضا قد يعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد
انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها
بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة
لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم
شكلا اليبس فما جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في
حقيقتها والعسل وان فرضناه انه اسهل اتصالا حتى زاد في سهولة الاتصال
على الماء لكن تعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا
يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي
تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء
رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة
وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد
اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان
فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب
يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيد تشتتا
وتفرقا وربما زعموا ان النار رطبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة
يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل
قبولا للاشكال وتركها لها والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نم ان
النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها
كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا
من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة
قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا
عن كونها ارطب العناصر وثانيها اي ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان
فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كان متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس
او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب
كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء
السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متواصلة

في الحقيقة

في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد
السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا
وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال
اي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه
اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني قال الامام الرازي لعل الاقرب
في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي يشاهدها ما يسهل
تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق
اجزاؤه وينفك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة ح هي الكيفية التي يكون
الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما للحامات سهلة الانفكاك
بين اجزائه الصغار الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهي
الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج
قال وهذا وجدته في مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث
المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور
في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك
والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها
صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفكاك وهو الهش
وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعته تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان
اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي
شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس
شديد الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه
من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه
وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا
ابحاث تناسب ما نحن فيه الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان الاجسام
رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية
الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم
الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو
الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البلة
عن شيء هي من شانه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الاخر
الثاني ان اللطافة يطلق بالاشتراك على معان اربعة رقة القوام وهي المقتضية
سهولة قبول الاشكال وتركها ب قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة ج

سرعة اثر عن الملاقى والشفافية والكثافة يطلق على مقابلات هذه المعانى
الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة
الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع و
الاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل
الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة ينافيهما كالحمرة بين السواد
والبياض او لا توجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس
فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية
والا احتاجت الى عدمية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فلذلك لان
الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات
الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة
لان الهواء ارطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا
يشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء
صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية
محسوسة وان كان البحث فيه وقد مال ابن سينا فى فصل المستقصات من الشفاء
الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة
بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول
كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه **المقصد الثالث** فى الاعتماد وهو
المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما
ذكره ابن سينا فى الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من
الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة
وقد اختلف فيه اى فى وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى
واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة اى قالوا ثبوته ضرورى
ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل
ومن وضع يده على زق منفوخ تحت الماء احس عليه الى جهة العلو وهذا الذى ذكروه
انما يتم فى نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا
المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثبات
امر يوجبه اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اى لولا ذلك الامر الذى
يوجبها لم يختلف فى السرعة والبطء الحجران المرميان فى يد واحدة فى مسافة واحدة
بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر وليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف
جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف

فلا يوجب ولا مبدأها اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة
فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل
لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادهما ولا باعتبار
معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب
تساويهما فى السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة
للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة
مبدأ مغاير للطبيعة حتى يشتمل بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيد
جدا وستقف فى اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات يفيدك زيادة
اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التى يجذبها جاذبان
متساويان فى القوة حتى وقفت فى الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا
لما تقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى
تلك الحلقة فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل فى
المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا بفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا
غير المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض
لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعة لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت
وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك
نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة
مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اى ثانى مباحث الاعتماد ان المدافعة
غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة
نازلة ونجد فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة
ثالثها انه اى للاعتماد انواع متعددة بحسب نوع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة
الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض
اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا يشترط
فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل
المقتضى للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظى مبنى على تفسير التضاد واعلم ان
الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان
واطرافه التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان
يحيط به جانبان عليهما ابدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذى هو
اقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه

وايه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذوها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست لا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا توقف على اعتبار الاجزاء المميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما الانسان باعتبار تحين قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وهم بحط وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد يتناول الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهبوط واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي مثبتا جهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى واما الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوايم امرا واجبا في تحقق الجهات وح نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ست مربعات ست وعشرون بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقطه زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوط المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهات ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثني عشر ونقط ثمان فان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه ان الدائرة لها

طرف

طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا الكرة طرف بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سياتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من جهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا كان منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوق وما يلي رجله تحت بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا وتحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت حينئذ بوصفين اخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة باعتبار الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان ح كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما قدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الاخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني واجيب بان قولنا بالطبع صفة للقدم والراس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان راس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث راس الاخر لم يكن على المنحى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنان فالاعتماد ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا القسم لقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى الفوق خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى ساير الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الامدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى

والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى
جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما
ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون
المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير
تضاده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه في اصول اصحابنا القائلون
بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة
الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد يجتمع لوجهين الاول من
جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه موافقة هابطة وهو ظاهر والتعلق به اي
بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل يجد فيه موافقة صاعدة
ضرورة فانه يحس منه الاعتماد الى جهة الفوق وميلا مغالبا له اليها الثاني ان
الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا
ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف
اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي وقلنا
بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة يجوز
اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت
الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع
مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع ه
فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة
الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي
واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاد
ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا واخر
منها خفيفا وذلك لان جواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة
بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام عائد
الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله ان الزق
اذا ملي ماء ثم افرغ الماء اي صب وملي زيبقا فان وزن ما يملوه من الزيبق يكون
اضعافا مضاعفة لوزن ما يملوه من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة
في ذلك الزيبق والماء ضرورة تساوي الحاصر لهما اي للزيبق والماء وهو الزق
المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يسيل
الماء اليه طبعا اما للتقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه ومع لا يتساوي اجزاؤه
واجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج
الماء لكن هذا القول بط كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير ان

يكون

يكون زيادته اي زيادة الخلا على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها اي على وزن
اجزاء الماء وهو اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان
بازاء كل جزء ماء عشرون جزء خلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة
مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس شاهد بالتلاصق بين اجزاء
المائية خاتمتها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا وتقسيمه الى ثلثة اقسام طبيعي
وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب
ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي
الى فوق اولا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة
وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعي
كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند التأمل
يجده نفسانيا لا قسريا لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة
والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط
الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية
والنفسانية وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة
النبض فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم
وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهر لانهم حصروا الحركة
الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منها وكونها ليست
احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب
خارج عن المتحرك فان لم يحصروا فيهما اي وان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة
كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني بالطبيعية مهنا الا ما كان
خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة
في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سياتي ولا يتجه عليك ان الطبيعة
الواحدة لا يكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء يقتضي صعوده
ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون
طبيعة الشرايين مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج
في دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة
وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة
النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل
منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب
اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض
واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع

كما يستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب
وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة في المحضر في الاقسام
الثلثة اي الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين
الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدائه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى
للحركة الطبيعية الا ما مبدأها الطبيعة ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك
العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع
المسافة المنقسمة في ان لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها ولكن ذلك
الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة
في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العايق عن الحركة
وهو مبدأ الميل الطبيعي ولكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلنأخذ اي فللجسم آخر
ميله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة
ويقطعها في ساعة اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهي العشر
في المثال المفروض فيكون مع المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانهما
قطعا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسئلة
الخلأ فانقله الى هنا لبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان
ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة
وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها
على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان
كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يجد النفس حالها من
السرعة والبطوء بان تتخيل ملايمة حد من حدودها وتنبعث عنها الميل بحسب ذلك
الحد فيترتب عليها الحركة السريعة والبطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديدها من الاسرع والابطأ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن
استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها يطلب الحصول في المكان
الطبيعي فكأنها يقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن فكذلك القاسر اذا فرض
تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسبب تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر يعاوق
المحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك
المعاوق اما امر خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج عن المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيجب تفاوته في الرقة والغلظ
كالماء والهواء فيتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي

ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة بذاتها
شيئا ويقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد
الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك
والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على
امتناع الخلأ ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل
طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما
الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلأ لجواز ان يكون للارادة مدخل
في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب
انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم
ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره الحكم الثاني ان الميل يعدم
اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو
غير معقول او الى غيره فيكون هاربا عن هذا الحيز وطالبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب
عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها اما طلب
لذلك المكان او هروب عنه دون مبدأها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان
الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد
تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حالة اذا كان اليد
تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول
ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم
وتوضيحه ان الثقيل اذا كان فيه اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه قسط
من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلب حاصلا
الا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في ساير اجزائه واذا كان الثقيل ليس له
اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله
لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل
القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى
جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع
تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر
فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها يحدث مرتبة من مراتب
الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا
يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما
اذا كان الجسم ممنوعا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل
اذا كان الجسم ممنوا بما عاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل

الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا
قدرنا الخلاء المسافة خلاء كان اجتماعهما لان الطبيعة اذا خلت عن العوايق احدثت
بعلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة
فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا ابطل بما ذكرناه من ان
الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد
منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة واحدة
اشد واقوى او احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما
اي الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه اذا اريد بالميل المدافعة
نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة
اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك اسبحي عنها فليس في الحجر
المرمي الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبدأها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ
المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين
المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجر المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في
الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة
القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه
زمانا الى ان تبطلها مصاكات مما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية ويثبت
فيه بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة
فقد اجتمع مبدأ المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ وقد عرفت ان التفاوت
بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد من طبيعة الصغير فليس
يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان
مبدأ المدافعة فيها علة قريبة لها فلو اجتمع المبدان لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز
ان يكون تاثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني
فهو الميل الارادي وسيأتيك في مباحث الارادة ما تعطفه وتضمه اليه اي الى الميل
النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف في سادسها اي سادس
مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من اختلافاتهم فيها
انهم بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي
وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى
مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل
حال ما حرك اليه اوهما اي كاعتماد الثقيل والخفيف الى ساير الجهات اعني القدام و
الخلف واليمين واليسار قد اختلفوا في انها اهل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي نعم
الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها وبطلانه تمثيل خال عن الجامع قال

ابو

[illegible] عنه ... بينهما ولا ... [illegible]
... واسبابها التي هي الاعتمادات ...

مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب
واحد اثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج
عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين
الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب
الحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك
عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك
الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البداهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة
واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهما مفقودة
في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة
فبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم
لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان اللازمان والمجتلبان
تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد
للازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي رفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع
وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة لا يجدها الرافع له اي للرافع وهذه
اعتماد مجتلبة للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده
في انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب
على سبيل التقاوم حتى يسكن كما مر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده اي يجد
الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد في نفسه ميل الحبل الى
خلاف جهته بحيث اذ لولا جذبه اياه الى جهة لتحرك الحبل له بذلك الميل الى خلاف
تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في
الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن
التحرك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الاخر فيه مدافعة الى جهته
فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي ومن اختلافاتهم ان الاعتمادات هل يبقى فمنعه
الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية
عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في
جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلبة في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل الى السفل
بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلبة يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه
اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في اخص الصفة يوجب الاشتراك
مطلقا اي في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزم ان يشارك
المجتلبة اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق بينهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا
ايضا قلنا لا نسلم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس

بل ذلك اى اخص صفة النفس عند ابى هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا
مجتلبا وليس شىء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثانى لا فرق
فى اجناس الاعراض التى يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور
وغيره فوجب ان يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلا يكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور
منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه
الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ما
هو مقدور لنا وما هو غير مقدور لنا فى امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى
ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات المقتضية لامتناع بقائها على بقائها
على الاطلاق سواء كان مقدورة او غير مقدورة ولا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا
كذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم وابو هاشم فيه يدعى الضرورة
فى بقاء الاعتمادات اللازمة كما فى الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائهما
يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل
الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعنى ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين
هما الرطوبة واليبوسة فاذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب و
ظهرت رطوبته التى كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها
تكلس اى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها
وترمد اى صار رمادا اذ النار تزيح يبسه بافنائها الرطوبة القليلة التى كانت
فيه حافظة للتاليف فيتفتت ويترمد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان
غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا فى الماء والزيبق فان الزيبق اثقل منه
باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به
الجبائى ان يقال الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين
فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها وانما حدثت
الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحداث الله اياهما على سبيل جرى العادة وهما
اى وما منه الكلس قبل اى قبل مماسة النار سيان متساويان فى اليبس مع
تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه
كيف وما ذكره غير مطرد فى الاحجار الصلبة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى ذهبت
رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان
يقال بان اجزاء المائية الظاهرة فى حال الذوبان موجودة فى الذهب قبل مع صلابته
جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة فى الاحجار الصلبة التى يجعل بها سيالة بالحيل
كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج عن الانصاف جواب اما اى القول بوجود
الاجزاء المائية فى الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ودفع

للامان عن المحسوسات اذ يجوز ح ان يكون بين ايدينا انهار جارية لا نحس بها
ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على
يبوسته وليس انكار الرطوبة مع السيلان بابعد من دعوى الرطوبة فى الاحجار المحسوسة
يبوستها ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو
عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة يتداخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها و
يمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه
مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب فى الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى
ان الذهب يرسب فى الزيبق والفضة يطفو عليه مع ان اجزائها غير متخلخلة حتى
يتشبث بها الهواء ويلزم ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اى عن الجسم الطافى الهواء
فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه
والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو
الهواء قال المص وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها
فى الجسم الطافى او الوضع الحاصل بين اجزاء الطافى افادها اى افاد الهواء والاجزاء
الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون تركبها
من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء
عن سائر الاجزاء وجاز ان يتخلخل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال
فلا يلزم على شىء من التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال
ابنه ابو هاشم انه للثقل والخفة اى الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اى الثقل
والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم فى نفسه كما يقتضى احدهما الرسوب والآخر
الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب فى الماء
فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا وذلك الحديد الذى جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل فى
الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثانى ان حبة
حديد ترسب فى الماء والف من خشبا لا يرسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى
ثقل الف من وللحكماء كلام تناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا
بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات
فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال
الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم رسب ذلك الجسم
فيه لان ثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه وينزل فيه الى تحت وان
كان الجسم مع مساواته للماء فى الحجم مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى
على السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان
الجسم مع التساوى فى الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض الذى

يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه موازيا ومساويا
في الثقل لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر
الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في
هاتين القسمين يعلم بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة
البسيطة انما تنزل في الماء لاجتماعها الى ان ينتحي من تحتها ماء كثير وذلك لابطاء عمقها
بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجسام الصلبة تخلخل الهواء
فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كان في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا
دفعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة
رفع الخشب الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط فران لم تبات له الانفصال
عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضات
المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون
تخلقه الله في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما بسبب حركات يخلق
الله في الراسب ومباينات تخلقها الله في اجزاء الماء على طريق جري العادة وانما
لم نذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء
اعتماد لازم ويلزم ان لا يصعد ولا طفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد
ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها
واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو منفصل بالطبع فيطفو المتصعد
ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وجوابه ربما كان التركيب والوضع موجبا للتلازم
ومانعا عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب
لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط
التام فلا ينفصل حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد
لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محركه ويرد عليه ان الزق المنفوخ
فيه المقسور تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان مجتذب
يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكاؤه لشق الهواء الذي فيه الماء
يخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج
لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطائه دقوة عصره اياه وهو مدفوع بان
الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء
للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ح ان يكون اشد سرعة وخروجا
وليس وظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها
انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة و
السكون هو الحركة كما نشاهد اي التوليد في حركة اليد بحركة المفتاح فحركة المفتاح

من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهد في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي
يقصده الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يتحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد
منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما هو الاعتماد لا الحركة لوجهين
الاول انه اذا اقيم عمود يمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب كذلك
وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك
الجهة فان الدعامة تمنع عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة و
ان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من
الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه الا للميل الذي احدثه الاعتماد عليه
الثاني حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد
اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وقال ابن عياش
من البصريين يتولدهما اي الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى ومنها
ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد هابطا نازلا ان حركة
الهابطة متولدة من حركة الصاعدة بناء على ان اصله ان الحركة انما يتولد من الحركة
لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر وهذا
فرع الخلاف الذي قبله وعلى الرايين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا
قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم
بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بلا انقطاع واما الثاني
فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء
الحركة هكذا قيل في الاعتراض على الرايين وفيه نظر لان الحركة القسرية يضعف
كلما بعدت من المبدا القاسر فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في
الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة الى ما يوجب النازلة التي هي ضدها دون
الصاعدة التي هي مثلها والاعتماد اللازم في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة
بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا حتى يصير المجتلب مغلوبا
واللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم النزول ومنها انه قال اكثر المعتزلة
ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم ولا
المجتلب وقال الجبائي لا استبعد ان يكون بين الهابطة والصاعدة سكون
وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فصعد ثم يغلب الاعتماد
النازل فينزل الجسم ولا بد بينهما من التعادل وعنده اي عند التعادل يكون السكون
لا يوافق مذهبه اذ يجب توليد الاعتماد لهما اي الحركة والسكون خلاف اصله
بل حقه ان يقول الحركة الاخيرة للحجر المقسور يوجب سكونا اولا ثم حركة نازلة
فان المتولد قد يتاخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا يخرج

في باب الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المتولدة اياها وبالجملة
فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة
لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك
لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجلب
غالبا في ان ومغلوبا في ان عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة
كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تاثيرا ولا يتغير
تحته واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك
فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان محالا ينغمز ولا يتاثر من
الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين
كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية ايضا قال الامام
الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو
الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن
بحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لذينك الامرين وليس الاولان
بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات
الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي
الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة
المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له
مقاومة ولا صلابة وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال وهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية المقصد
الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه
بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون
الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء
واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز
عندهم النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية
اللايق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه
واردفنا الملموسات بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون
والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما تبصر
بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة
بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته
على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا بالعرض

لا اولا

لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة
متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا
وبالعرض والاول اولا وبالذات واولا على قياس الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا ابصرنا
سطحا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون
كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما
عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتها فانه لا تتعلق بشيء منها رؤية
ابتداء بل الرؤية المتعلقة بكون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله
وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم تنكشف عند الحس انكشاف
الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة
لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس
بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها
كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال للشفاف من حيث هو
شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر
بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها
على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو
الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد
بما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة
برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال ونجعل مباحثهما قسمين الاول
في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او في وجودها على ما
سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد
ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض
من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض
ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء
ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما
فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع
حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة
في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق
الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء
اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء
حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب

اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون
حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض
قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل
على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب
ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد
وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء
لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات
لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده ح كون البياض
لونا حقيقيا في شيء من الصور وقال في موضع اخر اي المقالة الثالثة من علم النفس من
كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق اخر سوى طريق التخيل لوجوه ثمة الاول
ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث
النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله
وما ذلك لا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة
لا انعقادا الثاني الدواء المسمى لبن العذراء وتتخذه اهل الحيلة وهو خل طبخ فيه
المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم تخلط هذا الخل المصفى
بماء طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه
الدمعة فانه ينعقد بذلك المخلوط فيتبيض غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض
لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية وح في المباحث المشرقية اذا خلط هذان
الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويتبيض وليس ذلك لان شفافا
تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولا لان تلك الاجزاء تقاربت
حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان جدة ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل
الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين
جاز ان يكون لتخيل البياض سبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس
والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون
بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى
العودية ثم كذلك حتى تسود وهذا هو الطريق السارج كانه ياخذ من اول الامر في سواد
ضعيف ثم لا يزال تشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي يوخذ
من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من
البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وقال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز

اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد
وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه لم يكن في الاخذ
من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف
على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف
على ثبوت من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الثوب من مرئي وليس في الاشياء ما
يظن انه مرئي وليس سوادا او لا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا
غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما
كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي
تشرق عليها الشمس ومثل الدخان لا اسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد
غالبا على الضوء وصفوة ان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت
الصفوة سوادا اليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى اخر ما سياتي تفصيله
فقوله ولولا اختلاف ما يتركب هذه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة
الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا ينقل السواد بجزئه اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل
اسود الى جسم اخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن السواد والبياض على الوجه الذي
ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان ح انما هي لاجل اختلاف
الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب
ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي
هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة
وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل
في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما
لان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضيء والا كان السحق والتصويل
يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك
الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء
ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض قال المص واذ
قد تقرر ذلك فانه لقد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهي
زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث
وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء
المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير
هذا المذكور فمما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتي كلام في هذا المعنى اشد
استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق اخر
فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس هذا سفسطة

اخذنها

قد يجاب بمنعه فان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى ان الشكل بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو في حيز ولا يخفى ما فيه تامل

فيه نظر لان النقضية مشروطة فلا يلزم الا ان امتناع اتصاف ما دام قابلا وهو حق كذا قيل ولا يخفى ما فيه فليتامل

ان يكون وحاصله ذاتية القابلية فلا ينفك عنه الا ما ذكره المص

والمراد مستقل على الذي الدليل ان ولم يعرف انه ايضا لا اصل للالوان الا السواد والبياض

وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس انما هو في المحسوس بسبب التخيل اما بمجرد تجويز سبب فلا الا فيما يعرف له سبب فقد فقد علما وهو والا فلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو سفسطة كذا قيل تامل

فيه ان القول بالتخيل لا يخلو عن ضعف وقد ذكره ... في الرسالة ... ان المقدمة الاولى منقول ... منقول من ... على اثبات الاطراف بمجموع الاجزاء ... لا يستلزم ... كل واحد من الاجزاء ... فتامل

فيه انه لا يجوز ان يكون بحسب الاعتام مدخل في ... فلا يجب ان لا ينعكس الا البياض فتامل

وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضي بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا بحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجودهما اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا اختلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه الهواء المضي بالنار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالعتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية اذا خلط بها السواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس حال ساير الالوان وقال قوم من المعترضين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان ساير الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فشي لا سبيل الى الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه

المقصد الثاني

قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه اي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده ح بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العايق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عايق هناك سواه والثاني بطلان

الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا اوقد نارا ووقع عليه ضوءها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عايقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العايق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاول فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان الالوان التي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا نحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ونجد بالحس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى في الحي على وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم يصرح بها

المقصد الثالث

الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود العايق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وح ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فلا يرى فلذلك اختلف حالهما قال المص ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء

المحيط بالرائي فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة
بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا ولو كانت الظلمة امرا موجودا لما تفاوتت
مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية
بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله
الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء ليس هناك امر محسوس الا ترى
انا اذا اغمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا
لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا
فنتخيل ان نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا **فرع** منهم
من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب
والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان
ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي
كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي
لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه
الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان ح بعينه مغلوب بالضوء القوي
على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هناك منفعلا
عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة
ان الاولى ان يجعل هذا النوع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال
الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث **القسم الثاني** من قسمي المبصرات
في الاضواء وفيه مقاصد اربعة **الاول** زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام
صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء ويبطله وجهان الاول انها اي تلك
الاجسام الصغار التي هي الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا
به والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا
والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعني ستر
الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع
البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي تنفذ نور البصر فيها وتتصل بما وراءها
فان صفحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك تستعين بها
الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما
محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما
كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة
اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي
للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان

الضوء

الضوء جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا
فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة
فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض
عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطباع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة
نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء
جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فانه اي فذلك
الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر ولا
يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى
ايضا على حاله الذي كان عليه بل يعدم كيفية التي كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك
الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء فاذا ثبت ذلك في بعض الاجسام
ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت
الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركة اي حركة النور العارض على الدنيا
من الفلك الرابع الى وجه الارض لا يعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت
هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة مستبعدة كاستبعاد انتفاء
الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين
مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على
كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه ينحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل
منحدر متحرك وتتبعه اي تتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح
وينعكس الضوء عما تلقاه اذا كان صقيلا الى جسم اخر ولا انعكاس حركة فثبت بهذه
الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل
حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء
في القابل المقابل للمضيء فيتوهم انه يتحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه من مقابلة
مضيء عال كالشمس مثلا تخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة
ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه
فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر
ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء يحدث
في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته
والمتوسط الذي هو مبدأ المستضيء بالغير شرط في حدوثه اي حدوث الضوء فيما
يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن ان ثمة انتقالا
وحركة الضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها

قوله ان الاعراض لا يتصور عليها الحركة الا بالتبعية الحركة بالعرض فيكون ممتنعا ... [illegible]

في حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل اصل دليلهم فانه متحرك وينتقل انتقال صاحبه مع
الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث
في اخر على حسب تجدد المحاذاة قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء
جسما من المعتزلة فمن قال بانه اي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب
ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما
هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك
المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر
كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما فالضوء هو اللون الظاهر
على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين
اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والاخر ظاهر
لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء
الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك
بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في
الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القائل به اعترف ان ثمه امرا متجددا على اختلاف
مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون
لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان
السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية
بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم
نظر اذ ربما يقول ذلك القائل الامر المتجدد الذي اعترفت به لون تجدد فلا يكون الضوء
زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزم ح تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا
سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي
هولاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه
بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي فان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية
اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره
بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون
معنى وانه عطف على او ربما اي ولانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي
او عرضي فيجوز ح اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب في الظهور الذي
له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض مماثل في
الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا
فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في
الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه الضوء يرى ضوءه دون لونه اذ

لالون

لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه
فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان
قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه بط
لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه
بل الحس كلما ارتقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء
الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة
ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر
فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة التي تزول
فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا ان الحس لا يدرك
الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمه بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة
وكان اللامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا قوي
بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج
والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان
زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قلنا هذا تمثيل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف
احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل
على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل
عن الاضعف الموجود في نفسه انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلا ضوء مغاير
للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج

المقصد الثاني

في مراتبه اي مراتب الضوء مطلق القائم
بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته
بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كالشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة
لذواتها غير مستفيدة اضواءها من مضيء اخر والقائم بالمضيء لغيره نور اذا كان
ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء
بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل
في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار
وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك
الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يعرض الظل الحاصل من
الهواء المضيء فينخفض عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول
وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل
من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي

للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الاخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من الاول فاختلف الاحوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما تراه اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان الظل اضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد ويمكن احصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء اولا وانما اورده ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قدم ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للاخر والدور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويبطله اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بذلك للاجزاء البخارية المختلطة به اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه اخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل

جعل

قبوله مشروطا باللون **المقصد الرابع** ان ثمة شيئا غير الضوء يترقرق اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويستر لونها وهو يعني ذلك الشيء المترقرق له اي للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلالؤ واللمعان واما من غيره ويسمى بريقا كالمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره **النوع الثالث** من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اي مباحث النوع الثالث قسمان **القسم الاول** في الصوت قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد **الاول** ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب وقيل الصوت هو القرع او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما تدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا و قد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي مماسة

شديد وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اي لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطة قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت ملاصقا به وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان متطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قبل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول هناك الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول القلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمان موجودا في الان

المقصد الثاني

الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل التعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك وما هو الا لحصر ها اي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اعني الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان شاء

في مسافة البعد وليس ذلك الا ان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتاخر عن سببه اعني سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا اذا رأينا ضرب الفاس على الخشب من بعيد فنسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصولها متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس يفيد جزما واحتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل الى الصماخ فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه تكيف بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور هنا سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته اي شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد وعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد ولكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعده منتفيا

المقصد الثالث

الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لا انه انما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم تدرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم يدركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا يدرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشي

جهت تلقاه ويصل ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد جهة اي جهة ذلك الشيء الملموس ولم يدر انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة و ان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون ح بعيدا عنا لينافي ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان الصوت موجود في خارج الصماخ تميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكن ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لابتنائه على ادراك الصوت في مكانه القريب والبعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج بتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن يجد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة القرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد فانا نحصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبدأ وروده فان كان بقي منه شيء تمادى ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يتبعها على المبدأ لم نعلم قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه ان اريد ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فيبقى ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك تلك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اي انما ندرك

جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول ونميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريبا وبعيدا كما ذكرتموه في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول ان من سد اي بان من سد احدى اذنيه التي تكون في جانب المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة و لا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة المصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني انه اي بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ويجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك **المقصد الرابع** الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل رجع ذلك الهواء المصادم بهيئاته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف و يكون شكله في التموج باقيا على هيئاته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذا اي رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام وبعده **زعمان** على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اي سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا المتموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يعدم ويسكن بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متضيعا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر النوع الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي لا اشبه ذلك لانه اذا تموج الهواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء اخر لامتناع الخلاء

فيكون تموج الهواء الاخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا
من انتقال الهواء الاخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل
له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر انفا لكن قد لا يسمع اى الصدى
اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا تسمع الصوت والصدى فى زمانين
متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا تميز بينهما اى بين الصوت و
الصدى لعجز الحس عن التميز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد
كما فى الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا
املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التى ترمى
الى شئ لين فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الهواء عن ذلك
العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به
هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم
من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره
كما فى الصحراء ولذلك اى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغنى فى الصحراء
اضعف منه فى المسقفات اذ ليس السبب فى هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت
فى المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته بالصدى المحسوس معه فى زمان واحد بخلاف
الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس الفصل
الثانى فى الحروف وفيه مقاصد اربعة **الاول** عرفه اى الحرف ابن سينا بانه
كيفية اى صفة وهيئة تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت
اخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه
فهو ان يقول قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له فى طرفه عروض الان
للزمان ليتناول الحروف الانية وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من ان
التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصامتة كالباء والطاء والدال فانها لا توجد
الا فى الان الذى هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب
ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الانية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى
قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الان للزمان والنقطة للخط يعنى
ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان
يكون كل واحد من الحروف الانية ظرفا للصوت وعارضا له عروض الان للزمان فيندفع
الاشكال وقوله مثله فى الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة اى الزيرية والبمية فانهما
وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه
فى تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت اخر يماثله فى الحدة ولا
بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا فى المسموع ليخرج الغنة التى تظهر من تسريب الهواء

الملس بالضم وسكون اللام جمع املس كالطلس جمع اطلس

لم لا يجوز ان يكون الهواء المتراكم قدام الحامل للصوت متحركا وما فى الجملة خصوصا والهواء لطيف قابل

بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التى هى
غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين
صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا
مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع
ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة
ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شئ منهما
بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين
صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس
بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان
دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة
ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت
عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها
مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة
فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى
اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فليتامل واعلم ان الحكم بان الغنة
والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الكيفية
المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية
قال المص وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك الذى فى تعريفها لما مر من ان الاحساس
بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة
اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها
وكان المقصود مما ذكر فى تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها **المقصد الثانى فى الحروف**
تنقسم من وجوه الاول ان الحرف اما مصوتة وهى التى تسمى فى العربية حروف
المد واللين وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها
من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والالف للفتح والكسر للياء واما
صامتة وهى ما سواها اى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون
ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها
كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة
عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فكل
واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة
ما قبله من جنسه الوجه الثانى ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء
والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا

بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار
فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال و
غيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس
كما في لفظة بيت وقرط وولد او في اوله كما في لفظة تراب وطرب ودول او
في آن توسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة
الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها
بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما
آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء
والخاء والحاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راآت متوالية كل
واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فظنها حرفا واحدا
زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او
المتحركتين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما
حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين
او بالعوارض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب
العارض الذي هو الحركة والسكون **المقصد الثالث** في انه هل يمكن الابتداء
بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون
في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف
الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه
ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا
فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء انما الخلاف
في الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا
ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه
ان يبتدي في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في
ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي
عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب
الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة
على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وشناعة ولذلك
ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن
في لغة اخرى كما في لغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا نرى ان
بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها

ومنهم

ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو
حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا تقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف
المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة
عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة **المقصد الرابع**
في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين
فجايز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اي جمعهما
قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر وجوز وايضا جمع
ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلاث سواكن كما يقال في الفارسية
كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل ثمه اي فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا
فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين
مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات
ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل
ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات
بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت
المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر
المصوت الا باستيناف صامت آخر تجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد
بحصول المصوت بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم
هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين
ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة
الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت
سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وهو آني و
الحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء
كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن
الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على
الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق
المحتاج والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ظاهرا وربانه لا يمكن لنا التكلم بالحركة
دون التكلم بالحرف واعترض عليه بان ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف
الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على انا نقول
جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان
تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت
الساكن جائز والا لتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى

لا انما يحصل في الزمان
شرح الملخص

جميع ما يحصل في الآن يحصل في الزمان ... [illegible]

هذا الاعتراض من شارح الملخص

ذلك المتقدم وهو محال النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة
الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر
ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي
هو اللمس الذي يحترز به عما يفسده ويفيد فراجه ثم الذوق الذي يستعان به
على ما يغتذي به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط
باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد
يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة
والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من غير تميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح
فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما عن الاخر وهي الطعوم وفيها اي في
الطعوم مقصدان الاول اصولها اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة
في ثلاثة وذلك ان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة
بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان
الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا
ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها
ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما
ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة
والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم
بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة
والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه
وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف لا يقتضي
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان يقتضي كان القبض والعفوصة
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي
يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية
الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه
فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة
فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي الاتها اي فاعلها يفعل كيفية
غير ملائم للاجسام التي تدركها اذ من شأنه التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث
تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة
من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار بقوله

فهي

فهي الكثيف اي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة
فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان
ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعني ان القابل
اذا كان كثيفا قاوم الحار مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة
وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية
الحادثة في غاية البعد عن الملاءمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
ايضا الا انها يكون في عدم الملاءمة دونه اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة
في اللطيف الحرافة اذ يفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا يعني ان القابل اذا كان
لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف
التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه
غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملاءمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
ملوحة وهي بينهما اي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة
اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا
بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة
في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين
كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اي يكون طعم
المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه
حريف وتحققه اي تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر
وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة
رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد
الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ
في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد
يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا
لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة
التفريق اشد من المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه
الاشارة بقوله ففي الكثيف اي فيفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه يكثفه غاية
التكثيف يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء
البرودة وتؤثر فيه تأثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة
التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان

اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل
الكثيف فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة العفوصة بكثير
ايضا وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف القابل
اللطيف ببرده ويغوص فيه بلطافة اي بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون
عدم ملايمته اي عدم ملايمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف بين بين
ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه ولذلك اي ولان الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما
ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة و
يفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق
الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها
في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار
بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة
والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو
بين الحار والبارد يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف
ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم وهو اي ما يحدث
من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فتجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا هو بين التفريق و
التكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي
اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة و
هو في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملايمة هي
الدسومة وما هو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان تكون
تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب
ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين
اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في
القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته اي طعمه فلا يحصل به اي بذلك الطعم احساس
بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق
فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر
ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا

مميزا

مميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية
والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا
يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية
العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة
كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي حار كالزنجار
اي بجعل الصفر زنجارا او اجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية
هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها
منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط
الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية وانها طعم بسيط
ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا
ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من
المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل
ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح
الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون
اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض
ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في
الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف
اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه
لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء
والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان
كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة البرد على الحلو والدسم اما
لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله في الكتب الطبية
المقصد الثاني في ان الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم
لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب
التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم
مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة
فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض الطعوم فعلا بالعرض
لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم الفاعل والقابل
المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض

[illegible]

[illegible] والله اعلم

[illegible] والله اعلم

به ماذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك
التبريد لانه اى الافيون بحرارته ونسخينه يبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شان
الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل فاذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية
وانبسط بعضه الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز الروح فانه يجوز تابعه فيحصل بالعرض شيء
اى من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة
بطباعها اى بتبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل
اخر ازال عنه الافيون بحرارته ماكان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذا القانون
على ذكر منك فانها ينفعك فى مواضع عديدة فمن الطعوم المركبة ماله اسم على حدة
نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها
ايضا وهو الضمغ كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة
كما فى السبخة والشبخة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم
المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض
فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما قال الامام الرازى
هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما كثرت
بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية و
ان تبز اللمسى امر واحد لايتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز
مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى
جملة ذلك حرافة وطعم اخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة
وعلى هذا القياس فلا يتحقق ح ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة فى
انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقايقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل الملص هذا
المعنى فى قوله وربما ينضم اليها اى الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما
اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن ساير
الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة
وكاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا
محتملا بل واقعا فى بعض الصور فما ذا يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا
من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا اشتباه
الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع **النوع الخامس** من الكيفيات المحسوسة
فى المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة
الاول باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال الملايم طيب والمنافر منتن الثانى بحسب
مايقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة الثالث بالاضافة الى
محلها كرايحة الورد والتفاح وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة

والضعف

شيء فان الجواب عن السؤال السابق كما اشير اليه فتدبر

والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها **الفصل الثانى** من الفصول الاربعة
التى هى فى اقسام الكيفيات فى الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص
بها ان تلك الكيفيات يوجد فى الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض
هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا
يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة
فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد مايتناول النفوس الحيوانية والنباتية
ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان فى النبات بحسب قوة التغذية
والتنمية كما سيرد ذلك عليك فى مباحثهما فان كانت الكيفية النفسانية راسخة
فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لايزول عنه اصلا او بعسر زوالها سميت ملكة والا
اى ان لم يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير ولزوال بسهولة والاختلاف
بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا يرى ان
الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا يكون فى ابتداء حصولها حالا و
اذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان
صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال
تصير ملكة وانت خبير ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول
عنه فرد وتعقبه فرد اخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى تنتهى الامر
الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه
ومنها اى الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع جمة كثيرة المباحث
فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من
اللذة والالم وغيرهما **النوع الاول** الحيوة قدمها على ساير الانواع لانها اصل ومستتبعة
اياها وفيها اى فى الحيوة مقاصد ثلثة **الاول** فى تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة
اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب
الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج منه ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى
تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك
المزاج المسمى بالاعتدال النوعى ويفيض منها اى من تلك القوة ساير القوى
الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب
عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبداء قوة الحيوة ثم انبعث منها
قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع
المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة
لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هى قوة الحس والحركة

دون عموم بقية الكيفيات لان بقية بالنسبة الى الانفس ايضا
فى ساير الكيفيات المحسوسة بناء على ان يقال لا احد مصر من
ايضا بالنسبة الى العنصرية

ومعنى الاختصاص على هذا ان تلك الكيفيات يوجد فى الحيوان
والنبات دون الجماد كما لا يخفى

اى شخصا كما هو الظاهر يعنى لو كان الاختلاف بالفصول لامتنع
ان يكون الكيفية النفسانية الواحدة بشخصها حالا وملكة
واللازم باطل لان الصفة النفسانية اول حدوثها يكون حالا
ثم هى بعينها اذا استحكمت يصير ملكة والاقتصار فى هذا الكلام و
قول ان يحدث فيه ان زة الى القصور فى قول القوم
كلام الملص كما توهم بل فيه ان زة الى القصور فى قول
كل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا كما لا يخفى بل يمكن
تلك هذا على مذهب القائلين بتجدد الامثال فى الاعراض ان وعلى غير
غير مفيد فان يقال الوصف الواحد عنه هو ذلك
غير مهم ليس بظاهر كما لا يخفى فتدبر

لا يخفى ان كون انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس
الخمس الظاهرة وهنا ليس كذلك بحسب الحواس الخمس
الباطنة بل بمجرد المناسبة لها فتامل

لا يقال قد صح بما سبق بوجود الصحة ومقابلها فى النبات
فكيف يصح استتباع الحيوة اياها لان التابع يجوز ان يكون
اعم كما لا يخفى فتامل

سيجئ معنى الحيوة
فى حق الله تعالى وهذا
معنى الحيوة فى الاجسام

وهذا لم يعرفه الحيوة بالاعتدال النوعى لانه يعلم اتباعها
المزاج المسمى بالاعتدال النوعى كما سيصرح فى
الالهيات لانه لا يكون من الكيفيات
النفسانية والكلام هنا على
انها منها فتامل

الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا
فلذلك قال ابن سينا فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اى الحيوة غير قوة
الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اى على التغاير المذكور انها اى الحيوة
توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى
الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا يرى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه
الامور وليس له اى للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال فى العضو الخدر
فانه ايضا فاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة
مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية
التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله ويوجد اى الحيوة فى العضو الذابل فانه لولم يكن
حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا يوجد فى النبات قوة
التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى
فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات
ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو
المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات
ويتوصل بها الى ما يختص به الاثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نم
ان القوة اى ان قوة الحس والحركة مفقودة فى العضو المفلوج وان القوة التغذية
مفقودة فى العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية
قد تخلف عنها اى عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود
فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة
المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى
وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة
المقتضية لها ولا نم ايضا ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات حتى يلزم من
مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة
التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها اى لقوة التغذية فى الحى وليس يلزم من
اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة اذ قد يشترك المختلفان
بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره **المقصد الثانى** فى شرط الحيوة الحيوة عند
الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية
مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات تتبعها اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة
المخصوصة من اعتدال مزاجى خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد فى الحيوة من جسم مؤلف
من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع الحيوانات حتى يفيض عليه صورة
نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية

الاخلاط الحامل قوة الحيوة سار الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم
ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة
النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة
وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة
التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما
ذكرها الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء اى الجواهر الفردة تقوم بها اى بتلك الاجزاء تاليف
خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد ان
لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة
بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة فى الحيوة
بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزى بوجه من وجوه
الانقسام والتجزى والذى يبطل مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط
البنية المخصوصة انه اى الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة
فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة فاما
ان يكون كل واحد من الجزئين فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة
بهذا موقوف على قيام الحيوة بذاك وبالعكس او يكون احدهما فى قيام الحيوة به مشروطا
بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان فى
الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت او لا يكون شىء
منهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعنى عدم اشتراط الحيوة بالبنية
والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحد بالجزئين معا انها
يقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك فى استحالته لكن ههنا قسم اخر وهو ان يقوم
الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا
فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بالمحل المنقسم فينقسم بانقسامه ان
كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دوام المعية ليس باطل فنختار ههنا
ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم
فلا محذور على ان نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة
بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح
بلا مرجح كما عليه فى الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان فى شىء من الجانبين
فى نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احدى
الحياتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا لم يفد لان عدم العلم بشىء لا يستلزم
عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقد لزم قيام الحيوة بالجزء
الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا

بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر انفا **المقصد الثالث** فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيماله وجود والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جايز كتقدير الوجوديات **النوع الثاني** من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر **الاول** العلم لابد له من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق الامر المسمى بالتعلق لابد منه في كون شيء عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثم امران العلم وهو تلك الصفة والتعلق اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال واثبت معهما تعلقا اما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا فههنا اربعة العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الموجود كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا ان الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعقول ههنا في الخارج فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار واذا كان بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بساير المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون

تلك الماهية

تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابق بان لا تكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي باعتبار المطابقة بحيث اي ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم يحل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو من هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصوره ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل وعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون هو اي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا نعني للماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اي الصورة

العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة في اللوازم التي يكون
للوجود الخارجي باعتبار خصوصه مدخل فيها كما نبهت له من قبل وكون المحل اسود
وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن
بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول
هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من حصول
في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون
في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها
يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه
اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنا امرا واحدا وبني عليه اشتراكهما
في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اي الحكماء العلم امرا
عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل نفس
انسانية عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من
هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها فلا باس
بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات
كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب
كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري تعالى عقلا وعاقلا و
معقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج
العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة
ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله
عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم
ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقلية لاجل صورة كثيرة فيه بل
لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس
جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض
ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية و
ذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور
العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة
عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما
يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع
فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما كما في الجماد ولا يقال
جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد نعقل كون الشيء مجردا او هو
ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونها عالما وايضا يصح ان يقال في الشيء

انه عالم بهذا دون ذاك والا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون
الاخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية
فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد
حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء
لا غير بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة فالجماد ليس ذاتا
مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا اخر مغايرا
للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافية فلا شبهة في
تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر و
المشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر اخر
حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من
كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد
عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة
مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته
موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل اجتماع عينين متماثلين
وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في
محل واحد لا حلول احدهما في الاخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري
لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم
الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد
العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة
لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك
ان النفس من حيث انها صالحة لان يكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من
حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم
الشيء بنفسه عن القائل بانه اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما
الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهني
كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لامور
عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف
على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن المقصد الخ في العلم الواحد الحادث
قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه
بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه
كثرة وفيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم
الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على

الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا من ذلك القدرة
فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سياتي مع ان القدرة القديمة
يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد
اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير
متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل
قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها
عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة
الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين والاكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات
لا تتناهى وايضا فلا يبعد احدهما بعد الاخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو
ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لبعد العلم باحدهما بعد العلم بالاخر ضرورة
ان الشيء يبعد نفسه والتالي باطل فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته
اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون
التعلق بالمعلوم الاخر واذا علم الاخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مع عدم
العلم بالاخر ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور
متعددة وبسائر الهويات اي نقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة باشياء
متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا اخر بالمحل القابل
وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا
في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص مساوية
لها ماخوذة مع تعلق اخر الثالث مذهب ابي الحسين الباهلي من الاشاعرة
وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم
اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو ممتنع بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بالضروريين
لما مر في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس
واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين
بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع
النظر انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو
مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل
معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالقديم والحادث والسواد
والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه
اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه
عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض

مطلقا

مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما
واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه اشار بقوله قد يعلم ما
ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد
فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك
لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك
اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين اخرى الاستغناء
عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية والعالمية
بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت
الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة ولو جاز ان يكون صفة
واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام
المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال
ايضا كلام خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين
ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال واما
ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضايفين فان
العلم بمضايفة شيء لاخر لا يكون الا مع العلم بمضايفة الاخر اياه وكذا الحال في الاختلاف
والتماثل وسائر الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم
شيئا علم علمه بالضرورة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء
العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم
الله وجهه وقد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم فكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول
العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المامون انك قد عرفت حقوقنا ما لم
يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم
ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورايت
انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج
من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة
لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه
لما ذكرناه من استلزام العلم العلم وهلم جرا فتلك معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة
لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال و
الوجدان يحققه اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشيء
يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن

ايضا لما مر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان
يتصور مرة ثانية بلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر
حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم
واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى
العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى واما
قول من قال يعني به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا
بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل فات الشيء
ونفسه توهم بظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون
الواحد منا عالما بعلمه لا تزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم
ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه
ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم
فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد
بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة يتعدد تعلقاته
وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال
المص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما ناقش فيه يعني انا اذا
نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية
متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد
بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس
الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته ولا استبعد
على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه
متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة
المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة
مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به
معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة
العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب مما مر من ان الخلاف
في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا
وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا
القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب
كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا

جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو
ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما
في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل
المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة
واحتجوا على المماثلة بينهما بوجهين الاول التمييز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق
وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فان العلم مطابق
لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا يدخل في حقيقة المنتسب لان
النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب
الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في
تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار و
كان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء
لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد
اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء الى آخر لا يتصور الا في امر عارض
مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى
الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين
في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد
ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا
بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص
صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اي في اخص
الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات
النفس واجاب الآمدي بعبارة وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل
يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور
في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد
المقلد للشيء على ما هو عليه مثل العلم **المقصد الرابع** الجهل يقال للمركب وهو
ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون
ضد للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو
وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصورا كان او تصديقا
فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى
ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه
الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل
ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول

يوب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشة قال الله تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط
بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج ح في حصولها الى
سبب جديد قال الامدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن
يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال
والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات
وليس اي الجهل البسيط ضد للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر لجامع
كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والنوم الموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم
وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة
الخامس ادراك الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع
اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات
وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى
تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم
المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما
ثم رايناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى
بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا
الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذا الرائحة وشمها
وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس
علما مخالفا للعلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون
العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني
حقيقة نوعية متناولة للافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة
ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا
فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك
او النوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق
اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانما يصح استدلاله اي استدلال
الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس
وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا خاصا مخصوصا
علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح ان يتعلق العلم بطريق اخر بما تعلق به
الادراك الحسي قلت هذا غلط نشا من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين

ادراك

ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس فيما يتفرع على القول
بثبوت الصور العقلية الحكماء قالوا الصور العقلية يمتاز عن الخارجية مع التساوي في
نفس الماهية بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولها
معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع
ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية
يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متعاونة في الحلول فان
النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقايق عسيرا جدا
واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به الثاني تحل
الكبيرة من الصور العقلية في المحل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات
والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها
لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث لا تمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة
العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية
القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول
الكيفية القوية فيها الرابع الصور العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا
زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية
فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج
في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون
محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف
الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين
الاول ان اسم الانسان مثلا لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك
لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم
الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي
يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي
يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل
المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسان
اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق
خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها يكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى
سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد
اذا حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى
المشترك هي بعينها اثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته
لا يختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق

تقرير الجواب ههنا لا يلايم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا يعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة
جزئية في نفس جزئية وامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فيعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور يعرض للصور العقلية ولو اخذت
مع عوارضها الذهنية والحاصل ان الاشتراك يعرض لها ايضا ماخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية ماخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم
مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فيلزم ان اراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية في النفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلتين ولم يقل به احد كذا قيل ولا يخفى ان منشا توهم المخالفة بين الكتابين والاعتراض انما هو الغفلة
عن تعلق المطابقة المذكورة في المتن والشرح فان اخذ الماهية في النفس لا مع العوارض الذهنية معتبر في مفهوم المطابقة والكلية بمعنى المطابقة بهذا المعنى يعرض للصورة العقلية الجزئية
الحالة في نفس جزئية بخلاف الاشتراك فتامل

واحد منها الى النفس فتاثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه
من الافراد اذا حضر عندها تاثير اخر واذا كان هذا الاثر سابقا الفكر الحال
بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة
بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون
الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية
الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض الذهنية باعتبار
حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس
اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها
اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما عرفت نعم
زيد في المطابقة شيء اخر وهو ان تلك الصورة الماخوذة من الحيثية المذكورة اذا وجدت
في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين
ان كليتها بهذا المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة
لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل
واحد منها تطابقها لان المطابقة لا يتصور الا بين الاثنين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا
لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا
بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة
ذات مثالية غير متاصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم ان ما ذكر في تصوير المطابقة
التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في
سائر الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها بالاعتبار فانها انواع حقيقية
بالقياس اليها وجعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات
في التجريد عنها الثاني من الامرين اللذين ذكروهما في معنى الكلية ان المعلوم بها اي
بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة
كلي ما علم بها وهذا الامر الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية المساوية في
الماهية للمعلومات بل يراه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين
بالصورة فرقتان فرقة يدعي ان تلك الصورة مساوية في الماهية للامور المعلومة
بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم
والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء
وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها
ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح
للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب
الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه

يوجد

يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا
بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون
الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على
افراد المعلومات بتلك الصورة بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص
الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء
لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير
الصورة الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات
في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى
المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع اخره الذي
سياتي بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص وفيه اي في
الامر الثاني المبني على راي الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث
قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم
وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه يحصل
بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة فلا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في
الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد المعلوم والعلم بالذات ووجب
ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية
ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع
لما يتلى عليك اليس اذا كان المعلوم مغايرا للعلم والمراد به ما في الذهن كان حصوله
اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة
بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون متشخصا اي
موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان
المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحد كانت الصورة العقلية متصفة
بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان
الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما
عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك
الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو اي الارتسام
في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان
لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني
نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى
العقلية يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية

عليها ويتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان
ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال
اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين
لا يعلمون في خوضهم يلعبون **المقصد السابع** العلم ينقسم الى تفصيلي
وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها
واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضره الجواب
الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول
متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم ح بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره
على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم
بكلا طرفيها ثم يأخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بلاحظة اجزائه
واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما يسأل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة
في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة
الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتوقعة على التقرير ضرورية وجدانية
اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل
بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد
فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم
ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا
ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالين السابقين وشبه ذلك بمن يرى نعما
كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم بالضرورة
وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم ويفصل اجزاؤه بعضها
عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم
بالوجدان فنفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس
الى مدركاته في ثبوت هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم
الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو
طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك
الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من
الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون
للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما
عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا
تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا
بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من

حصول

حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون
حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة
التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل تتعاقب
وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة
والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافهما بالنسبة
الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا مترتبا
على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا
لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة
فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك
البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف
بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول
ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا
علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كالمخزون المعروض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة
بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم
بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة
ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه
الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه
وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب
حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا
ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن
بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا
علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه
وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح
ح ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناه مضبوطة عندكم فانها
ينفعك في مواضع عديدة **فرعان** الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه
هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم
والحق انه ان شرط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا امتناع

فان قيل فينبغي ح ان يحصل له تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك
العلم المنفي عنه تعالى وهو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة
فالمنفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت
له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء
الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي ابا فلاني المعلوم غير المجهول
ضرورة لتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر
كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث
كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق اخرى سوى تعلق العروض
على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة
فان هذه التعلقات لا يقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما وتسمية مجاز
يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق
بوجه اخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا
من وجه اخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز والاتساع ولا منازعة فيه اي في
الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض
الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة
فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل الة لملاحظة الشيء وح يكون ذلك الشيء معلوما
باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية و
مجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وتمثيل هذا الذي ذكره القاضي استدلال
الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة
معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه
والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع تغاير
العلم التفصيلي والجواب ان الاجمالي والتفصيلي ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم
فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه
على وجه واخرى على وجه اخرى كما تحققه فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما
من وجه ومجهولا من اخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل
كانت الحيثيتان راجعين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثاني
ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي كانه قيل هل هو قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه
المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة
كما اذا كان في يد زيد اثنان فسئلنا ازوج هو اي ما في يده ام فرد فانا نعلم
في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا
فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم يكن نعلم انه

بعينه

بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة
بالقوة قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبيه له فانها معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل
الاول حاصلة في احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة
كلية صالحة لان يجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة
فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك
الاحكام الجزئية فروعا **المقصد التاسع** العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي
كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي
كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة
والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهو افراده الخارجية والعلم
الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال
ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبني على وجود الطبايع الكلية في ضمن
الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود
الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات
بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باجواد
الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي
استند اليه وجودها على هذا الوجه دون ساير الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم
بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته
بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى **المقصد العاشر**
قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي التعقل للنفس الناطقة اربع الاولى العقل
الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن
الفعل كما للاطفال فان لهم في حالة الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا
ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لساير الحيوانات وانما نسب
الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها
عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد
النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اي العلم بالضروريات حادث
بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه
بزمان معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات
والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات
كثيرة وارتسمت صورها في الاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض
استعدت لان يفيض عليها من المبدا صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه
علوم ضرورية لا نريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان

الضروريات قد يفقد اما لفقد شرط للتصور كحس و وجدان كالاكمه الفاقد للعين
في اصل الخلقة والعنين الفاقد للقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل
الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها
او لفقد شرط للتصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان
فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا
الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله
كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى
الضروريات واجلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما
عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو
ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص
بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات
ولا شك ان هذه الحالة انما يحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة
فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات
وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم
وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى
حتى يحصل له ملكة غنائية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى
فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها
بحيث لا يغيب عنه وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة
الانسانية والانسان في جلباب من بدنه ام لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند
العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث يشاهد
معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد
مشاهدة هكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا
اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في
الدار الاخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور
في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة
والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة
ولا شبهة في وقوعه في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني
في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان
الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك
الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وبالملكة استعداد
متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور

استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته
وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتاتى له استبقاء ذلك الكمال
بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استردانه بطريق الاسترجاع
ومن ثمه جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

المقصد الحادي عشر

العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ العقل يطلق على معان
فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بتلك البعض
العقل بالملكة وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي
سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري
وزادت المعتزلة في العلوم التي تفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح
لانهم يعدونه في البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه
اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما
وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له ولا عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم و
ليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل
وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين
فلا يكون نفسه وهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بجلها اي
بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات
قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نم انه
لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد
يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران
ولا محال للانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من
الضروريات لاختلال وقع في الالات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر
شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم
بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات
المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها
تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم
نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة

المقصد الثاني عشر

كل علمين
تعلقا بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد
الامام الرازي سواء تماثلا اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد

والا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين
لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب
ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الاخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه
من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين
ح متعلق بعين ما تعلق به الاخر فكل منهما تقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف
الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك
الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
الوقت في اختلاف الجوهرين فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين
قال الآمدي والحق ظاهر فان الوقت هاهنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم
اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من
حيث انه في وقت اخر ولا شك ان ذلك الشيء ماخوذا مع احد الوقتين مغاير له ماخوذا
مع الاخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اي
فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وايضا نظير
ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الثابت الواحد في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف
بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد
يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى
تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الان لان الاصحاب لما قالوا
كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدي على ان
اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده وتعدد فيه
فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فهما كانا متماثلين والثاني ان يكون
قيدا للمعلوم فيكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما
هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو
العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله
لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين
لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى
الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكروا الوضح انه منتف وسياتي لذلك زيادة بيان
هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدي اورد هذا المبحث في ابكار الافكار وقال بعد
قوله والا فهما متماثلان وسياتي تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سياتي في اواسط
كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمص تابعه في هذه الحوالة
وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة
المقصد الثاني عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا

اولا اما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول قول القاضي وبعض المتكلمين
يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة ومتشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح
على كل منها ما صح على الاخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال
الآمدي ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن عدم التجانس لجواز ان يكون العلم
والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا يكون متشاركة فيما يكون جنسا
لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص اما الاختلاف
الشخصي فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده
فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع او الشخص الاخر اذ لا يجب ان
يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان يصح
على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية
نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او تشخص اخر مانعة منها فان قيل الظاهر من
التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فلح ان يمنع التماثل او
ينسب منع الصحة الى التشخص للافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه
المتاخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضروري اذ قدم ان النظر
ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر
في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن
العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم
من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي يلزم العاقل وانه مح بالوجدان الشاهد بان
امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب
فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز
الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض
ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من
انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته انفا وايضا حصول العلم
النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع
واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول اخر للقاضي وعليه امام
الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل اي كماله شرط
للنظر فانه لا يتم الا به وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري
المذكور الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلث بخلاف الضروري
الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد
عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب
عندنا بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا به اي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني انهم

وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب فى العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد
مكلف به اى بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد
كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا لم يصح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم
فى الجواز اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقد مر
ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى
قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره المقصد الرابع عشر لا خلاف
فى استناد العلم النظرى الى الضرورى وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى
او لا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه اى لاقتضاء هذا الاستناد توقف
الضرورى المستند الى النظرى على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هف وجوزه اى
الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ومع ذلك مبنى
على وجودهما والعلم به اى بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض
والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل الدال
على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات
فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع
بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى ومن اجاب عن هذا الاستدلال
بان منع العلم به اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشىء على
ما هو به والمستحيل ليس بشىء فهو مكابر اى مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان
حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما عرفت فى اوائل الكتاب بل الحق فى
الجواب عنه انه اى العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما فى الخارج اذ لا
توقف للتصديق على وجود اطرافه واما تصورهما اى تصور الضدين فنعم يتوقف العلم
بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضرورى هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر
وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد و
البياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضرورى المتعلق بامتناع اجتماعهما
على علم نظرى هو تصورهما قلت انه قد يكفى فيه اى فى العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه
وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضرورى مستندا الى
تصور نظرى فالحاصل ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الضرورى فان فسرنا التصديق
الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية
وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لا يقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له
فى ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف
على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق
غير ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة

والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اى توقف العلم الضرورى على ضرورى اخر
فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضرورى فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق
عليه لم يجز توقف الضرورى على ضرورى اخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز
توقف الضرورى على ضرورى اخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات
اطرافها الضرورى بلا نزاع فكيف يفسر الضرورى بما لا يتوقف على علم سابق
قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الخ مرجعا
للنزاعين معا فان الضرورى المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على
ضرورى اخر ولا على نظرى ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق
الضرورى الذى يكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون
كاسبا بالذات المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم
بالمستحيل فانه اى المستحيل ليس بشىء والمعلوم شىء فههنا علم لا معلوم له
وقد نفى العلماء العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازى هو تناقض
فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس
هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدى
له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا
لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال
المص والانصاف ان لا يظن بحلمه تخرج من فم اخيك السوء اى الخطأ فيطلب عطف
على ان لا يظن له اى لذلك الخارج من فيه محملا فى الصحة ما استطعت وههنا يحمل كلامه
اى كلام ابو هاشم الذى نقل عنه على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء من ان المستحيل
لا يحصل له صورة فى العقل اى ليس لنا سبيل ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى العقل
منه صورة اى له فى نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او الضدين
فتصوره اى تصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة
امر هو الاجتماع ثم يقال هذا الامر الذى تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين
السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه
صورة فى العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه فى العقل الا صورة
بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه
مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال فى شريك
البارى سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى
كنسبة زيد الى عمرو وعلى سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى
وبالجملة فلا يمكن تعقله اى تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصها بل باعتبار من الاعتبارات

التشبيه او العامة وعلى هذا القول لابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم
تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصه وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه
ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف
الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا **المقصد السادس عشر** محل العلم الحادث
سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز
عندهم عقلا ان يخلقه الله في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيرها
لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن
السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال
افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم
فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا
على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم
المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها
حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء
على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء
العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة ولواحقها
وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر
اي الحواس الظاهرة والباطنة وستفصلها اي الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها
المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية
ومنهم اي ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن
ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم
بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب
ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسياق الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سيتبين لك
في مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها و
صور الجزئيات المادية في الاتها فيلاحظها النفس من هناك **النوع الثالث** من انواع
الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا
النوع مقاصد سبعة **الاول** في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه
والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا
حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه يترجح على الاخر عند القادر واثر فيه قدرته
وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما
الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او

ظنه

ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد
ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على الاعتقاد وهو اي
الميل الذي نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان
القادر كثيرا ما يعتقد النفع او دفع الضر في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل
له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا
بل نقول انها اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا
ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك
الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس
الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا
الذي ذكرناه من تعريفي الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة
فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع واما الميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في
الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وستبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير
الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد
لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح
تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد الثاني** الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت
ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة
واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله
فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك
الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب
وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت
تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال
الايجاد اي حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب
المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين
يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه
بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له لجواز زوال
ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد

الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان
اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم فلم يجوزوا
كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث الارادة عندنا غير
مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون
عين احدهما ولا مشروطة ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة
الذين فسروها بواحد منهما لنا في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع
اذا عن اي ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه
فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة لا
اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته يرجح اياه على تركه بل اقول
لا يكون اليه اي الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له
ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه
احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا
انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان
عنده قدحا ماء فرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له ترجحه
في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه
يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون
اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون
المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من يستوي عنده الطرفان لا يرجح باختياره
احدهما على الاخر الا بمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح
اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة
وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة
راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك
سلوك الاخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما
وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للاخر وايضا السلوكان امران مقدوران
متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس
يلزم من فرض التساوي وقوعه ولابد في هذه الصور المفروضة من مرجح يجب اعتقاده
اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور
في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الا انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة

هذا

هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان الطبيعة يقتضي سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو
الاقرب الى اليمين المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان
النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة قد تتعلق بنفسها
دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي
اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا الوجه نظر تعرفه انت مما ذكرناه في الارادة
من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع لم يجز تعلقها
بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او في ميله
اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اخترناه من انها صفة
مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست
مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا
ان يذكر هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا
التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى
اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته و
قال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان
الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه
وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من
الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه
بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون
الكراهة المعاندة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية
وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه المقصد الخامس انها اي الارادة غير التمني فانها
لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي
وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك
في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة و
الميل الذي يسمونه ارادة كما هو مر بالتمني اشبه منه بالارادة فتامل المقصد
السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها
اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع
اجتماع المثلين والمتضادين واما مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع
ضدها بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه

ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد
كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان فلا يجوز اجتماعهما ضد ارادة الشيء
ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد
مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم مع
كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة
ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال
الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء
ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم
فلا يجوز ح اجتماع الشيء من المتخالفين مع ضد صاحبه ولجواز كون الشيء الواحد ضدا
للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع
ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما ثم ما ذكرتم من
الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به
اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر الشيء بالبال
ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك ح الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة
الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف
على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد
الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة
ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان
ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا
الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه
فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة
في بعض الصور بل بشرط الشعور اي بالضد مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام
الغزالي يستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند
ذلك المريد والظاهر عند المص خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما
من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر
فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتاتى اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة
له كما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا المقصد
السابع قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة
يقيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا

فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة الله ومعصية كالسجود بارادة الصنم
وللقول تفيد كونه امرا او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري انها اي
الارادة تفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك
وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف
اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود له جملة فما لا تكيف تقوم به صفة
وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور
في ذكره مزيد فائدة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد
اربعة عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة
يؤثر وفق الارادة فخرج اي من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان
توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط
العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل
المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية
فانها مبادٍ لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها
باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان
كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس
خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع و
الكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال
الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضها للتاثير في هذه الافاعيل وبهذا الاعتبار
اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك
فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على
التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر
والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك
لا النفس الجوهرية وان كان مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ
لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية
هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية
ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص
بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول
اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة
على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة
مقومة لها ففي الاجسام البسيطة يسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام
المركبة يسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة

التي للذهب أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة وليست قدرة على التغيرين إذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليها أي على التغيرين القدرة الحادثة على رأينا أي معاشر الأشاعرة فإنها لا تؤثر في فعل أصلا فلا يدخل في التغير الأول وليست بعد الأثر قطعا فلا يدخل في التغير الثاني وإن كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة أنه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه وأنه أي والحال أن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه لما سيتبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو أراد الله شيئا من الأفعال المقدورة للعباد وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين أو عدمهما معا ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فإذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وأيضا إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا أو كون أحدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضا محال لا يقال نختار أنه يقع مقدور الله لأن قدرته تعالى أتم من قدرة العبد ألا يرى أنها أعم منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم ح عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلا بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لأن تخلف الأثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون إلها ويجوز أن يكون عبدا لأنا نقول عموم القدرة لا يؤثر فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس إليه وكان تأثيرهما في طرفيه على السواء فكون تأثير أحدهما مانعا من تأثير الأخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لأن تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فإذا فرض أن الله أراد شيئا وأراد العبد ضده لزم ح وأنه أي ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وأنه أي ما ذهب إليه مكابرة أيضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة لأن الفرق بين الصاعد إلى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عن علو ضروري فالأول له اختيار أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني إذ ليس

له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه ويندفع الإشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو فإن قال جهم لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذ لا تأثير كما اعترفتم به فلا قدرة أيضا كان منازعا في التسمية فإنا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فإذا اعترف الجهم بتلك الصفة وقال إنها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وإن قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها حقيقة مؤثرة منعنا بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا فقيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هو مذهب الأشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل أن يقال معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أن دليل التمانع إنما يتم إذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الإله وأما في غيره فلا يتم فإن الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكما وجوزه الأصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله لجميع الأشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا ومنعه المعتزلة أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على رأيهم بل لا يكون القدرة عندهم إلا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من أصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لأن الكسب هو أن يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وأنها أي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل أي محل تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي

المقصد الثالث اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن أثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الإمام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا إلى سلامة الأعضاء

فهو معقول وان كان الى امر خفي فيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن
سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن
اليد السليمة والقدرة على الشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة
بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع اختلف في طريق
اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها
تعرف وتعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد
بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لنا دون
حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار
وقال الهمداني من المعتزلة هو اي طريق اثباتها تأتي الفعل اي تيسره من بعض
الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود دون تعذره من غيره علمنا
ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم
قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق
اثباتها بتأتي الفعل فان قال الهمداني يتأتى الفعل منه اي من الممنوع بتقدير ارتفاع
المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون
العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف
بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل
قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال
مانعهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الاخر وقال
ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم والقدرة بصحة الشخص وسلامته عن الافات
قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافها باضدادها من النوم
والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح
المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا والله اعلم بالصواب المقصد الخامس
قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل
وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل
الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن
فليفرض وجوده فيه فهي اي فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل
ليست كذلك بل هي حال الفعل هف لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له
يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل
قبله مح فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن ممكنا قبله لم
يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان علة وجود القدرة
بعد الفعل محال لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المط فان قيل نحن لا ندعي

ان القدرة

ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة لوجود الفعل في ذلك الحال حتى
يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على ايقاع الفعل في ثاني
الحال وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه
اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ذكره من ان الفعل ليس
بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو
تاثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياها على رايكم ان كان نفس الفعل
على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فمحال اي
فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه
فللايقاع ايقاع اخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات
غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول الحاصل
الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتاثير
والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل الفعل مح فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط
كونه قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزام ان يكون ذلك
الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما على الفعل بل معه واستلزامه ايضا اجتماع
وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في زمان وجده
حتى يلزم امتناعه فيه بل من فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون
هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع
الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به
معنى اخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض
خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل بدله وانه غير
محال في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا
الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله مح بشرط كونه قبل الفعل وليس
مح اذا لم يوجد بذلك الشرط كقعود زيد فانه مح بشرط قيامه اي كونه قائما قاعدا معا
ليكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع وجوده في زمان قيامه فانه لا يستلزم
ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في القدرة الحادثة مع الفعل
كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابن عيسى الوراق وغيره
وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق ح وتستحيل تعلقها بالفعل
حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل
وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده

لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة
المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء و
جوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوز وكلهم انتفاء الفعل مع وجود القدرة
دليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوده الاول ان تعلق
القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود مح لانه تحصيل الحاصل بل يجب
ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان
القدرة الحادثة مؤثرة وهو مم وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اي ايجاد
الموجود بذلك الوجود الذي اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود
الذي هو به موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل
هو ايجاد الموجود بوجود اخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان
وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه
الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي
حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس
الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي
هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث تعلقت حال
البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لعواقب الاوقات في احكام الاعراض قلنا
نلتزمه اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق
بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجودات عن عدم
الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم
فلو لم يتعلق به القدرة بقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقي فانه
كان موجودا حال الحدوث فلم يتعلق به القدرة بقي على الوجود وليس يمح بكونه
مطابقا للواقع او ينقض دليلهم اولا بتأثير العلم في الاتقان فان المؤثر في اتقان
الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان
حالة البقاء وان كان مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتأثير الفعل في كون الفاعل
فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير
كون الفعل باقيا عندهم لا تؤثر في اتصافه بالفاعلية حالة البقاء وينقضه ثالثا بمقارنة
الارادة اذ يوجبونها اي يوجبون مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء
فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في
القدرة قال الامدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم
يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث
قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من

حدوث

حدوث مقدوره حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان
بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة
بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في
القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة
القديمة قال المص وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره الامدي نظر اذ فيه التزام
لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في الجواب بيان للسبب الذي
به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة
ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها
فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما باه البديهة
فلا بد ان يقال ثمة تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل
الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع
كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال
بحسبه اي بحسب هذا التعلق اذ ح يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا
قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة
القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يجوز من
تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل
تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق اخر به حال حدوثه تعلقا حادثا
موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال
بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يتصور عصيان
من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى
اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له
فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به
وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز
تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا
سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فنلتزم
جواز التكليف بالخلق المذكور واما الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال
كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له ح بخلاف عدم الجواهر والاعراض
فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف
بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون
هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل
في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن ترك بالتلبس بضده

الذي هو الكون مقدورا له حال كونه كما في الخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه
غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار
ووجوب قبولها فمبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فروع للمعتزلة
مبنية على مذاهبهم في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته
جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات
عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم
المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة
لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال
المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل
القدرة في مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اي كالافعال
الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحرك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة
الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل
ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها فقيل
القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة
الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة
الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها
متعلقة بما بعدها مطلقا اي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية
والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي
ثم ان المخصصين تعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى
التي اوجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية حال وجود
الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي
الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب
الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال
يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في
الاستقبال الرابع قال ابو هذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها اذ لا
يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي
هذه وامثاله من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فساده باوائل النظر فيها و
الاشتغال بها تضييع للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها **المقصد السادس**
الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة
عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فاعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل ح
فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز

والمنع

والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة
بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه
للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا لضده اي
ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية للحركة المضادة للحركة
العلوية او كان عدميا كانتفاء الشرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم
بالفعل فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة عليه في الفرق
بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن
الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانع عن
الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية
شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة كما دون صاحبه
وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا
عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة
حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول
ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله تعالى بخلق الفعل
مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي
عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتادة
وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع
تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها
فيه حال كونها مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من
اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه **المقصد السابع** قال الشيخ واكثر اصحابه
بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق
بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا
ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا اي سواء كانا متضادين او متماثلين
او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا
بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين
مغاير لما نجده عند وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته
المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد تردد فاحش فقال
مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات
ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات
والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحد منهما اي من قدرة القلب ومن
قدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل

واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان
كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الالة اي يمتنع اتحاد افعال الجوارح
بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الالات والابنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال
وكذا العكس وقال فرقة رابعة القدرة القبلية تتعلق بمتعلقيها معا دون القدرة
القصدية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي
من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت
المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من
المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها
اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة
يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا تمكن
من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي
هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه
وهو بط كيف وعليه اي كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل يبتني الدعوة الى دين
الحق والثواب والعقاب على افعال القبلية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات
فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له
فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة
سواه فهذا عين ما يدعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار
بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا يرى ان من احاطه بناء من جميع جوانبه
بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك من مقدوره قال الامدي ولئن سلمنا ان القادر
على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده فلم لا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما
متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ
الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العقلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد
الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل
والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير ومنها ولا شك
انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل اي
القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء
كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المشتركة في تلك القوة المجردة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون
غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن وجود المؤثر التام ولعل

الشيخ

الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم
بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة
العقلية فلذلك قالوا بوجودها وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين
المذهبين وفيه بحث هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست
مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على
افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشتركة بينها
وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية **المقصد الثامن العجز عرض**
موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في اخر
اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف
بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض
مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان
كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته
وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم
ان يجعلها اي التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان
الممنوع قادر على رايه كما مر قال الامام لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من
ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما
محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت
بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء فتكون القدرة اولى
بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند
سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك
الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز
به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى
هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز
انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود
لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا واختار على هذا
القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله
قول ضعيف هو ان اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة
وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان
مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين
فرع ذلك اي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة

اي عند الاشعري واما عند المعتزلة يجوز في القدرة
ايضا فليتامل

الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة
بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول
الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي هو الاصح
انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق
والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة
فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا ومعتمد القول
الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المص ولو قيل
في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة
القران اي يلزم ان لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا
عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع فان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان
بمثل القران وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالامثال
لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال بالاشتراك
اللفظ لعدم القدرة وهو ظاهر ولصفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة
كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود
بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القران وكان
الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه **المقصد التاسع** المقدور هل هو تبع
للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة فلانه اي كون المقدور
تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور
تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة زاولها
مدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصد لها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها
ولو قصده لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق
يراعي دقائق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته
كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته
المتعلقة بتفاصيلها **المقصد العاشر** هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل
النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فيجوز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت
المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز
صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال
القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة
مع كونها مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاد ابو اسحق
هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة

للنائم

للنائم ولا يكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الامدي فقد يدعي الضرورة
في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين
تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق و
من رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنده التشكك في تسويتهما في حق اليقظان
وهو بعيد عن المعقول بل هذا وان كان في غاية الوضوح يمكن فيه من مذهب القاضي
نوع حزازة فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق
المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان
لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فماذا نقول فيما
يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال
باطل عند المتكلمين اي جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة
النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة
وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس
من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما
عند الاصحاب اذ لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة
عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي لم يجر عادته تعالى
بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا
ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاد ابو اسحق انه اي المنام ادراك
حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصار للمبصرات
وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان
في يقظته من ادراكاته ولو جاز التشكك فيه اي فيما يجده النائم لجاز التشكك
فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم
يخالف الاستاد في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء
الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال
الحكماء المدرك في النوم موجود في الحس المشترك وذلك لان الحس المشترك مجمع المحسوسات
الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى
الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها
تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبقت تلك الصورة في الحس المشترك فصارت
مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم يكن مشاهدة بكونها صورة
خارجية بل بكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح
دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك
الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس

المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة
فيعوقها ذلك عن عملها بالعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط
عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما
توغلت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع
عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا
عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه
ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد
ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل
الفعال فان جميع الصور الكائنات من الازل الى الابد مرتسم فيه في جميع المبادي
العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك
المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان وما سيكون
او هو كائن الان لاستغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم
ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب
منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس وارباد لو كانت
منجذبة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في
النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة و
الانتقال من شيء الى اخر مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة
والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة والحاشية صورا اي صورا جزئية
اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه
الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي لما راه النائم عن تلك
الصورة التي صورها المتخيلة حتى يحصل للمعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف
المتخيل في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون المراد المطابق
لما في نفس الامر وقد لا تتصرف فيه اي فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه
اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما يراه النائم من غير حاجة في
الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك
النظير الى اخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى يبعد
على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك
لا من النفس بل اما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة
مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت
فيه بعض الصور الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال
يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها

في الحس

في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصور لم تكن مرتسمة في الخيال من
الامور الخارجية وقد ينفصل ايضا بعض الصور المتادية اليه من الخارج ويرسمها
هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام عن هذا القبيل واما بما يوجبه مرض كثوران
خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا او تغير مزاج
الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي
يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي
يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة
يحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين
عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع
هو ولا تعبيره بل لا تعبير له فرع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا
فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة الاولى
فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدي وان
كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة
الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر
على حمل احديهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين
اي هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة
ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلاثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب
تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من
جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك
الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة
في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت
القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط
بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور
هاهنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما
مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة
غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في
القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على
رفع الجميع قلنا هذا وان يحمل في المائتين الملاصقتين فما يقولون في مائة اخرى
منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه يتمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد
له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا تجوزون ذلك في المائتين الملاصقتين
وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم

لا محالة لان المقدور من جنس واحد في محلين مختلفين الفرع الثاني شخصان يقدر
كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اي على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت
المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فلكل منهما
يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه
اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني لكل منهما عن الاخر وربما التزم
هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو
عباد الضميري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض
الاخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم
اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك
فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين على السوية فلا يتعين
شيء منها لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تاثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا
القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان
يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا اخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى
جهة ثالثة وهكذا بان يضرب بشيء ايده عليها دفعة فيتفرق في تلك الجهات واما في محال
مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يحرك
معا الى جهة واحدة بل يحتاج على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة
فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الاخر
فيكون هناك عشرة قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة
بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم يكن القدرة على تحريك
جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة
على تحريك جزئين لكان اي تلك القدرة وذكرها بتاويل التمكن قدرة على تحريك الاجزاء
بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبل
وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدي هذا الفرع مما اتفق
عليه القائلين بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم
لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة وتمتنع
عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء
بل لا فارق سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو
هاشم وغيرهم من فضلاء المعتزلة لا نرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا
تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا
الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر متوازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان
يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على

التحريك

التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك
في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد
الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك
الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك
الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر
وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى
رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء
المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت
القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازنة
لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث
كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال الجبائي
الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اي كون القيد
مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ
لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود ولكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا لما
ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اي بكون الاجتماع مانعا عن التحريك
منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس
قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر
قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه **المقصد الحادي عشر** اي من مقاصد
هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع
الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان
هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي
عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة هل يقدر ويقوى على التصعيد والرفع
الى جهة الفوق فمنهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان
كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اي
المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لراي ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة
قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة
الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي
عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج اثره من جنس الكيفيات
المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من
جنس احكام هذه الكيفيات الا انها يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه

الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له ثم ان المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج

المقصد الثاني عشر

بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدا ولازما اما المبدا فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدا وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة وهو كما قاله ابن سينا مبدا التغير في اخر من حيث هو اخر وقولنا من حيث هو اخر ليدخل فيه اي في هذا الحد المعالج نفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويتاثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتاثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان

الصادر

الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعية العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل القول العرضي العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب القدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما يؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها العدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعم الامام الرازي ووجهه ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل والتنبيه على ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يجامع الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اي طرفي الوجود والعدم فانه ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل وسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره اولا ويقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدا لها وليس الامر كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدا لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل اراد ههنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا حصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية

المقصد الثالث عشر

وفي النسخ المشهور الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اي يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف واحد او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن

ملكة لا يسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ الصدور الفعل عن النفس
لم تسم به ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتامل لم يكن خلقا واذا اجتمعت
فيه هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال
ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس بشيء منهما
والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث
احدها القوة التي يعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره ويسمى قوة عقلية ملكية
وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلايم ويسمى قوة شهوية وثالثها
ما يدفع به ما يضر البدن ويولمه ويسمى قوة غضبية وسبعية ولكل واحدة
من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هو الوسط من احوال
هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة
ما ليس شيئا منها اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة
هي الاوسط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة من اطراف
تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل
الامور في كل الامور ذميم فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي
هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية
متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة والجبن الذي هو تفريط فيها
والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة
والبلاهة الذي هو تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها
يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد وهو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة
المذكورة هيهنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما
عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين
افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا
والفرق بين العلم والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة
المذكورة هيهنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء
مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب له التنبيه ان الافراط المذموم
انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت
اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة
يكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفة
بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقايق مخلوقاته وليست هذه
داخلة في العدالة لما يظهر بادنى تامل في مقالهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغايرة
للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس

يعتبر

يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب
ذلك عند الاشاعرة في القدرة والفرق بينهما ظاهر سيما ان جعل نسبة
القدرة الى الطرفين على السوية فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون
متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين **خاتمة** في تفسير كيفيات نفسانية
قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي
الارادة فمحبة الله تعالى ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا لله تعالى ارادتنا
لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية
مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى
حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه
من لذة ومنفعة ومشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم
والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا
هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا
هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث
الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا
كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه
فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا
اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم
الكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه
اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف
القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل انه اي الترك فعل الضد لانه مقدور
والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام
استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة
يصلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا اذ لا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى
يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال
الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية
حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور العزم
وهو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية
والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان
ترجح حصل العزم وهذا كله اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم تفسرها
اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه
من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة

المخصصة قد تخصص بالا يكون محبوبا و لا مرضيا واللزوم قد يكون سابقا على الفعل
الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات
النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اي في هذا النوع مقصدان **الاول**
اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز
كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما
فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه
لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا
مما لا يخفى على ذوي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص
دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك
المنافر من حيث هو منافر والملائم كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة و
الدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة
والجاه اي وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها
على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه
دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من
حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه
فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة
وبهذا ايضا يظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون
اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو
تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك
سبب لها اي للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب اخر مغاير لذلك الادراك
ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه
الامور بدليل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين
الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما
بديهي اجلى من تصور الملائم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف
دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على
وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي
لا لذة اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هو امر عدمي هو زوال الالم
والبواقي يقوله وما يتصور منها اي من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل
فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني لاوعيته وبالجملة ليست
اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية

الى الحالة

الى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابه
اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان
الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال سبب
طبيعي حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نازعه في مقامين احدهما انه اي اللذة
وتذكير الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال
الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق اخر سوى دفع الالم بلا شوق اليه و
لا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع لالم الشوق
اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه
مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فجاة فان الانسان يتلذذ
بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا
لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان يدرك الكليات هذه الاشياء
ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه
المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له
جزئيات اخر زال بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه
الذاتي تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم
بتفريق الاتصال وكذا البارد ويلزمه تفرق الاتصال لانه بشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك
المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات
يولمان بفرط التفريق والعفص والقابض بفرط التقبيض المستتبع التفريق وكذا الحال
في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع
لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال
سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فان من عوق اي جرح بيده بسكين شديد
الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا
ذاتيا قريبا للالم امتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس
سببا له بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع لعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم
وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدي العضو المقطوع بالاستحالة الى
مزاج سيء يحصل الالم الذي هو سببه وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق
الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا
فهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا
على ذلك بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق
فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي

ويتوسط بينهما ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات
فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم المغتذي
وليس كذلك لان المغتذي لايجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا يقول
ان النمو لايحصل الا بتفريق الاتصال مع انه غير مولم بل يقول ان اعضاء البدن لاشك
انها دائما في التحلل ولامعنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به ويتشبث التحلل
مختصا بظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظاهره واعماقه مع انه
لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا
فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفريقات وان كان
صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها يعم الاجزاء
كلها فلو كان مولما بالذات يعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مولمة
الا ان الامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني
بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس
والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم
قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر
لما ان التفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالحاصل
للمزاج الذي هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي
واحتج في الملخص بوجه اخر الزامي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات
والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما يحدث عن مبدء عام الفيض
وانما يختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم
المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعداد القبول تلك الصورة او
الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء
هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم
امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على
قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي
ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل
مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك
اي ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة
بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال
فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني
ولمي اما انية فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة

الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة
من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء باقية على مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك
الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب
مدرك دون الاولى فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا يضطرب اضطرابا
عظيما دون المدقوق واما لمية فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس
وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتيهما لا يحصل تاثير للحاس من المحسوس
فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وازال ذلك التمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة
كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به اي المنافر الذي هو تلك
الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية
مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم و
لذلك اي ولان شرط الاحساس التاثير المتوقف على المخالفة والمنافاة فان
المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها تدريجا اذ يجب استمرارها
تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس ايضا
حتى ربما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة بحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس
والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتفتش من داخل الحمام فانه عند
دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية
بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه قدر ساعة اثر فيه هواء الحمام فتسخن وصار
كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء فتراه حينئذ لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب
زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء المقصد الثاني في الصحة على ما ذكره ابن
سينا في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على
ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه يصدر عنها اي يصدر لاجلها
وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير ما وفه وهذا التعريف يعم انواعها
اذ يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات وصحة النباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه
الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب
والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما يخص الصحة
وتعريفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان الى اخر ما او
يقال كيفية لبدن الانسان الى اخره كما وقع الجميع في كلام ابن سينا اما الاول فكما
عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس منطق
الشفا فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير ما وفه وكانه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم

الاعتدال بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني
من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و
تركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على جعلها
اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي من الكيفيات النفسانية سؤالا هو ان مقابلها
المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة ايضا منها
واما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء
ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما
من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض
انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا يبقى
الافعال السليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف
البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال
الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون
تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن
بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المص من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك
حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او
عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات
النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف
البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب
منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب
عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات
نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شيء منها اي من الكيفيات
المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها
ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور
التي سميناها امراضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن
امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم يكن
الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك
الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة
فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكر
للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر واما
يكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على

كونها

كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك اولان
الملكة غاية الحالة والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود
الثاني فيه اي في الحد اضطراب اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى
الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة و
الملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند اليه الفعل
بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما
فاعلا له على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدور الفعل
السليم عنه فقوله عنها اراد لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى
في التعريف الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع
وفاعل سلامته هو الحال او الملكة فليس بشيء الا ان تأول بما ذكرنا الثالث
السليم هو الصحيح فالتعريف دوري اي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة
بالصحة قلنا السلامة الماخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة
في الافعال محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف
غير المحسوسة بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد
الصحة وما تعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها اي حالة او ملكة يصدر بها
الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مادفة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات
والنباتات وقد تخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت
خبير بايراد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية
وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة
للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل
الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست
اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة و
في المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر
الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المادفة فان سمي الاول
مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد
والاظهر ان يقال ان اكتفي في المرض عدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية
للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة يقتضيها فكان ابن سينا
كان مترددا في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المفسرين بهذين
التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات فالكيفية التي بها يصدر الافعال عن موضوعها
اما ان يكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض
واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال الثالثة ومن يبعض

اعضائه افة او يمرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لاصحيح ولا مريض وانت
تعلم ان ذلك اى اثبات الواسطة بينهما انما هو لاشتمال اهمال شروط التقابل
بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة
واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة
والمرض الموصوفين بامرا ذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع
بينهما الواسطة فانما هو اى اثبات الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا
اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وح يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا
من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرايط التى
يجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع
واحدا بعينه فى زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى
زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما
واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد اخر ويشترط فيه شروط
لا حاجة اليها يعنى ان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال ليخرج سالم البعض
ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اجزائه ماوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض
مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل
ويشترط فى حد المرض افة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فيخرج الامور
المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع يكون لفظيا **الفصل**
الثالث من فصول الكيف فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان **الاول** انها اى
الكيفيات المخصوصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية
العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وساير الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصلة
التثليث والتربيع اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس
والتسديس وغيرهما من الهيأت العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها
كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر
مع اعتبار لون قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا
وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما المنفردة كالشكل
العارض للمقدار واما المجزئة كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل
الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة فان العارض للكمية اما ان يعرض لها
من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم
ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى
ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار

فالحلقة

فالحلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى
هذا النوع من الكيفيات لان حاملها الاول هو السطح اذ لولا لون ولا ضوء فى عمق
الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضئ بالذات
كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة فى
انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة
احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لا بالاستقامة فالزاوية هى تلك الهيئة
لا المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان
ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان
ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا
خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك
السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد يطلق الزاوية
على المقدار الذى فى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها
احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما كذلك به كما اذا كان الخطان
مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط اخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك
الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه
من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة وكل واحدة
من زواياه يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اتصل خطان
على نقطة وصارا قوسا واحدا واما قوله لا بالاستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة
اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم
من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى وانها اى ولانها
يوصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات
اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يتقاطعان
عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اى هذا الاستدلال انما يتم ان
لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزى لها اى للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه
ثم بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية عارضة للكم كما
فى الشكل فانه يعرض ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم ويبطله اى يبطل كون الزاوية كما
ان الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة
واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف
قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون
الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه
المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية

لا نسلم ان الامر كذلك في الحادة فان الحادة اذا ضعفت لا يبطل منها شيء بل يبقى بحالها حتى اذا ضعف ثانيا وثالثا جاز ان يكون الحادة التي يبقى من تضعيف المنفرجة هي التي ضعفت اولا وعند قيام هذا الاحتمال لا يتم ما ذكرتموه والحق ان يقال القائمة ليست من الكم لانها لا يبطل من التضعيف ولا شيء من الكم كذلك فكذا مطلق الزاوية اذ لو كان الزاوية مطلقا مندرجة تحت الكم كانت القائمة المندرجة فيها مندرجة تحته ايضا وليس كذلك كذا في شرح المخلص ونقلناه في حاشية شرح حكمة العين في صورة القبول بلا زيادة كلام عليه فليتامل يعقوب باشا

زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة والحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية حادة في الجهة الاخرى من الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفي بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا لانها لا يقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا ثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط المحيط متساوية اي الخطوط التي هي انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت قطر الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يحصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسطة هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة من المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والاخر نقطة هي راسه ويحصل بينهما سطح

يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه في الوجود ولا لحصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان بحركة احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل مثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المص وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد والمركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية وله احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كلام في وقوف احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة بحسب الازدواجات الحاصلة منها ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وهما اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او للون وحده قال المص وهذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في

متعارف الناس حيث عبر عنهما بالحلقة ووصف التشخص بحسبهما الجنس الصورة
وتبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت
ولم نجد لها نظيرا الى ذلك فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيف في
الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى
ضعفا ولا قوة كالمراضية واما استعداد نحو الدفع واللاقبول وتسمى قوة ولا
ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من
الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة
شيئا يتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها
بسهولة ويتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشئ منها اي من هذه الثلاثة التي تعلق بها
المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة
من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر **المرصد**
الرابع من مراصد الموقف الثالث في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة
لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده
اعني الاين تارة على راي المتكلمين وتارة على راي الحكماء **المقدمة** اثبت الحكماء
المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا
وجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض لزم التسلسل في الامور الموجودة
اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها يتصف بها فله اليها
نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود
الكلام فيها بان هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة
وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل واما ثانيا فلان الوجود لها زائد على ماهيتها
لما مر فلها نسبة هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير
فلوجودها ايضا نسبة ثالثة وهكذا فهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها
الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كان النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم
الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم
آخر وهكذا التأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثاني لو وجدت
النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة وهي لا تتحقق
الا بوجود المنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم
والمتأخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث لو وجدت النسب في
الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لانه له مع كل حادث اضافة اليه بانه
موجود معه وله قبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة
ثالثة اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا

شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واعترضها
اي الاعتراض ضرار والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين بما رأى قوة
الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا
للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثمة اثبت اعراضا غير متناهية يقوم
بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية
بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض واشباههما من النسب
مما نعلمه ضرورة اي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض و
اعتبار معتبر او لم يوجد والقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات
الخارجية منعناها بل هذا هو المتنازع فيه فكيف ندعي الضرورة فيه وان قلتم السماء
موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان
الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد
يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت
بعد العدم لا يكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية
بعد ما لم يكن عبارة عن اتصافه بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما
عرفت واجابوا عن ادلة الخصم بانه انما ينفي كون جميع النسب موجودة في الخارج اي هذه
الادلة يدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امور
موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمحاذاة ونظائرهما ومنها اضافات
لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين
لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول من هذين ينتهي عند حد لا يمكن للعقل ان
يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل
في الامور الخارجية لجواز ان ينتهي التسلسل الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب
اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا
ايضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية
لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد ماهية موجودا وبعضها معدوما
وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين **الفصل الاول** في مباحث
المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة **الاول** المتكلمون وان انكروا سائر
المقولات النسبية لقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان
المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات
الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال
ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية
والصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاث اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز

وعليه قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة بشي معناه تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الاخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به اي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة للحصول ان توقف على التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في لباب الاربعين انه ان عني بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المص وهو اي ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تأملت وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا اخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشي معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل اخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف ما اخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه على ما

يتمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر يقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما يقتضي حصوله في حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط يعينه اي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي هو نسبته اي المقتضي نسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضي وانه ماذا فنحن لا نم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص انما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له

المقصد الثاني

انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اي حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر اخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر اي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون اخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز اخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون اخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا للاخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اي الكون الاول فيه مماثل للكون الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس وانه اي الكون الثاني فيه سكون

باتفاق فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لايتخالفان قال الامدي ذلك
الاشتراك لايوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولانسلم
ان ما ذكر اخص صفاتهما وايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول
وهو حركة باتفاق فكذا الثاني قال الامدي وهذا الاشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه
واشار المصنف الى الجواب بقوله الا ان يعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة
الا ان يعتبر في الحركة ان لايكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لان يكون مسبوقة
بالحصول في حيز اخر كما اذ على هذا لايكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون اخر
في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان
والحاصل انا لانعتبر في السكون المسبوقية بكون اخر حتى يكون الكون في اول زمان
الحدوث سكونا ويلزم ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم
المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولانكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز اخر
حتى يلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين
في معاني الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في
اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله وح اي وحين
اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن لايكون الحركة مجموع سكنات لان الكون
الثاني سكون وليس جزء الحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة
سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزء الحركة وهو ظاهر فان الكون في اول
الحدوث سكون عندهم وليس جزء الحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول زمان
الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان
مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من
الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون اخر في ذلك
الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة
من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج
من المكان الاول ولاشك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول
وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان
التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن التحيز عند
المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لايتصور الا على وجه واحد هو ان لايمكن تخلل
ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت في
مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين
الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء اي جوهر بالنسبة الى الاخر لانه امر واحد

قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان الوصف الواحد لايقوم بشيئين لا على ان
يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او
وضع احدهما اي ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الاخر فانهم اي
المتكلمين لايثبتونه اي الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان لكل منهما اجتماع
بالاخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذي
ذكرناه فانه مما يذهب على كثيرين من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان
اجتماعا واحدا قام بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع
الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة
على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون الذي
هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض
امور اعتبارية لا فصول حقيقية متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون اخر اما في مكان اخر
كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون اخر
على معنى انه لايعتبر كونه مسبوقا بكون اخر كما في السكون على راي اخر ونحو امكان تخلل
ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولاشبهة في ان هذه الامور الاعتبارية
لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فالمجردات لاتوصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة
تنبيه اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة امور
اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد
يعرض له صفات متخالفة لا يوجب اختلافا في الماهية بل ربما لايوجب ايضا اختلافا
في الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء
وافتراق بالنسبة الى جزء اخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم
يتصف باجتماع ولا افتراق مادام منفردا واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره
عرضاله والكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته
فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى
اخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر
المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل
لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء
لزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ولانه اي
الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في الحيز الكلي فهو داخل في حيز الكل
فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اي حيز الكل الى حيز اخر اذ المفروض
ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك

اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون
متحركا وان ولون القائلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد
المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسطة وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه
فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في
المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك
وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به
اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط وانه لا يفارق شيئا
من السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه آنفا
وان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحرك متحركا كالجوهر المتوسط
بخروج كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني
مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون
بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر
مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاد ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا
في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر
في مكانه متحرك والزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران
كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين
مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال لدفع هذا الالزام الحركة
قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه
عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين
انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في
الصورة التي فرضتموه وشدد الكبر عليه اي على قول الاستاد ولا معنى له اي
للانكار والتشديد لانه نزاع في التسمية فان الاستاد اطلق اسم الحركة على اختلاف
المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين
الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم
تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان
الثاني فالتزموها والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاح
المقصد الخامس اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف
بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه
منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم التجزية
وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات
وهو مانع من تأليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقي من جميع الجوانب

كيف

كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة
غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة والتأليف بين ذلك
الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة
اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون
الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي امر زائد عليه وذلك بحصوله اي حصول الكون
للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصلة
للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التأليف
والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان
عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بما تقدم ضد للمجاورة التي هي شرط
للتأليف فكذلك تنافي المباينة التأليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده
اي لا لان المباينة تأول بل الافتراق ضد التأليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة
بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتأليف فيتعدد كل واحد منهما
بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من
الجواهر في جهاته ست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات
الست تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب
والجوهر اليابس يولد تأليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع
ستة الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم
يبعد قيامه بالكثير واليه اشار بقوله فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر ستة من الجواهر في
جهاته تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ست
تأليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة
وابطلوا اي ابطل هؤلاء وحدة التأليف التي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان
المباينة مضادة لشرط التأليف اعني المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه تزول المباينة
واحدة تأليف جوهر واحد من الستة معه اي مع الجوهر المحاط بها وتأليف الخمسة معه
باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التأليف
الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاد ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة
بينهما وانهما تتعددان بحسب تعدد المجاور والمماس ضرورة فالمباينة على رأيه ضد لهما حقيقة
وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فيكون المباينة
عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا خص جوهر بحيز اي اذا حصل
فيه ثم تزاد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات
عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته
ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر

اي يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى
اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة
والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة
وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط
البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به
مؤثرا في حكم جوهر اخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان
مباينا له او غير مباين واقتصر المص على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول
القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفاتها لانه زيادة
تضييع للاوقات **فروع** على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد
المنفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة لان ما يماسه لا يكون الا معينا و
ضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لان ما باينه من
الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة
لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو كانت اذا انضم اليه جوهر ثالث او اكثر هذا
اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ في تضادها قول تضادها
اي تضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال في
قول اخر يضادها ست من المباينات معينة هي المباينات الطارئة على المماسات المعينة
قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص
للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف
ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثاني الجوهر المتوسط
بين الجوهرين الكائنين في حيزين بينهما احياز كلما قرب من احدهما بعد عن الاخر بالمشاهدة
فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الاخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق
اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته
فبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اي يكون مرادهم بما قالوه ان الكون واحد
اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ
ليس ثمة امر زائد على الكون هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم
ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون الماخوذ مع
ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين فلا شك انه قريب
من المنضم اليه وبعيد عن الاخر فقال الاصحاب قربه من احدهما بعده من الاخر وقال
الاستاذ القرب غير البعد الا ترى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال
بعد المتوسط عن ذلك البعيد فلم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ
مبني على ان البعد المباينة والقرب هو المجاورة وان تخلل جوهر فرد ست مباينات

لست

لست جواهر فاذا جاور جوهر فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على
ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما
يختلف التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثالث الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر
من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر الاخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض
المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه
الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى ح اي حين هو مماس
من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الحالة
فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق
في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال
تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل فلا بد في المباينة من امكان المجاورة
قال المص ويكفي يعني في الوصف بالمباينة جوازها اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة
في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذي حداني وبعثني
على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في
حقيقة الاكوان تسلقا تعليل للتحقيق اليها اي الى حقيقة الاكوان مما قالوا به من جوازها
واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات
المختلفة واذا حقق ما قالوه في تغير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها
وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعوازه لها اي لهذه الابحاث قصورا فيه والا فلا يجدي
المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي من العقائد الدينية وما يتوقف هي عليها
زيادة طائل وفائدة ولولا هاتان العائدتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها فليس
من دأبي الاسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام
واذكر اي احفظ وتذكر هذا العذر الذي مهدناه لك ههنا لدى ما عسى يعثر عليه من
قبيل هذه الابحاث في غير هذا الموضع فيكف بالنصب على انه جواب الامر عني ملامتك
اي لومك **المقصد السادس** من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق
القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا
اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد
من الكونين مثل للاخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على
سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد
في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد مقام الاخر في تخصيص
الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فامتنع اجتماع
الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز
قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا

ولا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول
لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة لاختلاف في
التسمية **المقصد السابع** في اختلافات المعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم
احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر
المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون
الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز
الاول فلو كانت باقية في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون
واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين
الآخر وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق
فيجب ان يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذي هو حركة
والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز
الثاني يوجب الخروج عن ذلك الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون
الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان
التالي بما مر من ان المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون
فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه فيجاز ان يكون الحركة اي مكان عين السكون
فيه وقولهم الحركة يوجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا يوجب الخروج عنه
بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون
فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم
الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت
انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني
منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان
الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى
بالسكون ثانيها اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون
من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين
الاولى ما اذا اهوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه الله تعالى في
الجو من غير ان يكون تحته ما تعلله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك
لان من اصله ان الطاري الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى
ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور
للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو في الاحداث
ولا يتصور الاحداث حال البقاء فيجب ح لو امر الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على
ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون

المضاد

المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف
ما اذا السكون متجددا ولزوم هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية
لابي هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التاثم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة
مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره
عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم
من ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وبقي على
مذهبه في الذم واما لانه اثبت الاثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا
عن المكلف اصلا وثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس
فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا لعينه وهو ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك
بالحاستين التفرقة بين الحالين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن
واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان
كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس
مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصية اذ الادراك عندهم لا يتعلق
بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة
غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط
فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة خصوصيات
اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز
واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى غير
حيزه تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع
القطع باختلاف الكونين المختصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان مادا في الجو
سند الاجارة عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ
فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه بغير لونه فانه يدركه و
يميزه عن لونه السابق بالضرورة رابعها قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر
اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز
بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون
تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك
الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة المولدة للتاليفات المتغايرة
او المحاذيات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف واحتج
ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رؤي التاليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين
من الجسم العليا وما تحتها لرؤي الصفحتان معا وذلك لان تاليفا واحدا قائم بمحل
جزئين من الصفحتين فاذا رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤي قائما بالصفحة التي تحتها

ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابنه لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة
العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني انه لا يقول
ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة
بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان للقائل ان يقول اذا
جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من
احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خاتمة قال الجبائي التأليف
مختلف باختلاف الاشكال لما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا
بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام
لما اختلف اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التأليفات متجانسة لان التأليفين مشتركان
في اخص صفات النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد فان سلم ذلك الاصل
ففيه اي في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التأليفات مختلفة ومشتركة
في عارض يرتبها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم يكن التأليفات
مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة بأسرها
قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع
التأليف دون المجاورة المولدة وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد
من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك
باطلا على اصول اصحابنا بعينها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب
والجوهر اليابس وان ولدت التأليف بينهما كما عرفت فليست المجاورة المذكورة شرطا له
لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في
الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كما في الوقت
والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها
وهو اي هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده
ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوام
فان التأليف الذي يصعب معه التفكيك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة
ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له
ومع ضعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر فلعل ذلك
اي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائد الى اختلاف
اجناس التأليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة
بعضها

الفصل الثاني في مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر

الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون
عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها

كمال

كمال اول لما بالقوة اي بمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك
ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لعدم محض
اذ يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا اصلا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة
في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه وهو في كونه
موجودا متصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك
فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات
كالعقول على رأيهم او بالفعل في بعضها والقسم الاول يستحيل الحركة عليه لانها
طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل
فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم
الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك
اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان
لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد
ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك هو اشارة الى مطلق المذكور في ضمن
المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات
الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية
رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل
تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وقد
وقد يعتبر في مفهوم الكمال لكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب
ان يكون الحركة لائقة بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك
الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل
بالفعل وذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك
الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل
ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو
الحركة بعد بالقوة فهو اي ذلك الكمال انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما
ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه
ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان
امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول فانه اذا
حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال لان التوجه
متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل
فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول
ثم ان التوجه ما دام موجودا فالمقصد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات

لا يرد النقض بالامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المعقول غير حاصل معه بالفعل لان قولهم يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل بنوعه لان الامكان
الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شئ غير حاصل لكن لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة مطلوب الغير الحاصل من جهة ان حقيقتها التادي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان
الاستعدادي يخرج بقوله بحيث ان حقيقتها التادي ويخرج العلة المعدة ايضا كما لا يخفى على المتامل

بخاصتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها يقتضي ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال و بقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية واما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال اخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها مطلق وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود وحصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شئ من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى فهو اي المتحرك كمال اي يجب في ذاته وصورته ايضا كما كان كما لا يجب حركته والمقصود وانه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل

ماذكره

ماذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المص وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وهو حركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن تاخرهم عدلوا عن ذلك لان التدريج وقوع الشئ في زمان بعد زمان بل يقول هو وقوع الشئ في ان بعد ان فيتوقف تصور التدريج على تصور الان المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا يسيرا يسيرا هو بمعنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الان فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفها اي تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وقال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا حاجة الى الحس عليها واما الان والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة موقوفة للان والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود وقال هذا جواب حسن وقولهم بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد

وما هو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى التعريف كما اشرنا اليه وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمر من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وهذا الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان صار به حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين كما انها لا يتصور التتالي للنقطة في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط ينافي الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او اليه اما منافاته مع الاول فظاهرة واما منافاته مع الثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا

بينه

بينه وبين المبدأ فيكون الحركة ضد السكون في الحيز المنتقل عنه وللسكون في الحيز المنتقل اليه ايضا بخلاف من جعله اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في الحيز المنتقل عنه دون المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج اتصال الاحياز في انفسها وعدم تفاصيلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى والمتكلم عليه وتستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم تكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فللمتحرك فيها فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود ويجب للآنات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات آخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بها بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة

اقول وذلك بتصور بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين انفصلت بالاخرى فحصل امر ممتد معا ثابتة الى ان الماء بالمادة وصيره بحالة امتدادا واحدا والثاني ان يقال حصولهما معا صار سببه الذهن بحصول امر ممتد فيه ٣ن
حاشية شرح حكمة العين

لانه يرجحانه فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبة اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبة الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال فتخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما امر واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لان اجتماع الصور فيهما انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان يكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبولها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود ولم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه

المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل

[illegible]

اولا

[illegible]

[illegible]

اولا معنى الحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي يقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء او لا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فتبين اي ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يشابهه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فيتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا امتصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد ونحوه وما ذاك الدخول بخلاء حدث فيها بان يخرج المص فيها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم وجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء فتكاثف فصغر حجمه او عاد بطبيعته الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يعطي ويثبت انيته وتحققه ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة بتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعد لها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يخصص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره

[illegible]

لاسباب منفصلة يقتضي اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار
معين لان مادته لا يقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم في الافلاك
فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الاخر وكل مادة منها لا يقبل
الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا يقبل
الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان
كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا
الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحقق اي
تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام
بل يجوز ان يكون معنى المصحح مانع ممتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام
الفلكية فان كل واحدة منها يقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين
وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره
مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال
في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة من البحر
حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل
يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقدم ما يدل على انيته و
لميته اعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الانتفاش
وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن
المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية
الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد
نفشه وان كان يطلق عليها الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش
واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اي الانتفاش
والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد و
التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل
على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل
والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان
منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث
النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار نسبة
طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار
اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول
وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في
جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول

بالسمن

بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو
قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت
فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار
سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها
والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه
يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء
الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي
فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي
كان عليه نعم تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في
الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه
قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتوسعها ونقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات
الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منه ايضا الثانية من المقولات التي يقع فيها الحركة
الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء
فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد هاهنا من امرين
احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال
دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى
فالحار عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب
احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون
واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور
لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان
من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان
فيه اي في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها
وبكيفيتها وما يكمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب الكمون
والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم
فانه مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه
ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب
من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار

الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء
الحارة كامنة في الماء البارد جدا بل في الجمد ايضا وانه ضروري البطلان
ومع ذلك ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في الماء البارد
فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره اي بحر باطنه او بعل برده بحيث
يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل او ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره
وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم
بالضرورة ان ذلك الذي نشاهده فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو
كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث
النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط
الى ان الرشلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم
انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه
نارا او تخليط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون
الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وح فقد
صح انتقال الجسم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم
قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك
المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان
الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه
الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت
الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه وقف على الحركة
الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في
عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منه اي
من الفلك حركة مكانية نظر وتامل فمنهم من قال لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض
فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك اي تحرك جزء الفلك مع كونه
مفروضا امر موهوم ومنهم من قال تبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية والمحوية مع عدم حركتها غير معقول
لان مبدا هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها
فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا
كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك
ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وايونها
ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان
هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شئ

مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنة بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات
الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين
اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة
في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية
والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان
له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن
مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
من تلك الايون في اكثر من ان واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل اين الا انا واحدا ولا شك ان تلك الايون الانية متعاقبة
متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شئ من تلك الايون
لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الانات
متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا
مخلص عنها الا بان يقال للمتحرك في الاين من مبدا المسافة الى منتهاها
اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف
نسبة الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة
بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة
حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في
ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اثنين مفروضين في ذلك الاين
المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط
يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير
قارة فمعنى كل ان يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض
في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها
يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل اثنين يفرض في الزمان يمكن
ان يفرض بينهما انات اخر فلا يلزم شئ من المحذورات وباقي المقولات
لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا
التبدل دفعي لا تدريجي كما سياتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون
الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا
فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر
الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد
وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف

اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهوا كثيف بالقياس الى النار
والما اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها
بالتخلخل اي برقة القوام او هوا اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين
وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان
فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض
انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية
الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي جميع مراتب
التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا بل بالكيفيات وابطله اي ابطل
قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع
عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة
بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه
وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة
المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة في بعض
الاجسام فبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم
العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك
الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجسم وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص
الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك
الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لان نسبتها الى الاجزاء
المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى نقل
نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم ان قبل الحادث اجزاء العنصرية حاصلة
في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين
كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك
فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا
بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب
الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا منع صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا
يلزم صدق العكس واذا اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اي حقيقيا
ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي
الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم منه صدق الاعم
فلا يفيد الوجود اي فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون
والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية
التي ندعيها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها

امرا مغايرا فاوقت وي نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا
على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين
الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على
المشاهدة لدلالتها على ان العناصر ينقلب بعضها الى البعض كما سياتي
في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون
تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصور لا تقبل الاشتداد بان يتحرك
محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة
اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل
الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا
سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي في
وسط الاشتداد او التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي
نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص
بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق
نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة
فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها
ما يوجد في اكثر من ان واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها انية
الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الانات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان
خال عن تلك الصور الانية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف
وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير
الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك
من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة
ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا
محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم هنا محذور اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان
عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان
الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك
الا كيفيات انية الوجود ولا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الانات فان
سميت مثل هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد
صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام
الاخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء
لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا ما من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما
بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال

وكانت كلمة ايضا ... على قوله وهذا لكان ... اي
كان اختصاص الكل بحيزه بصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه
بصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى ... تقرير
... كان المعنى كان الكون والفساد ويستلزم صحة الحدوث
... كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة

وانما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم
الصادق

السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لابد ان يكون عرضا
لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا مبدأ الحركة اي ما يقوم
به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود
لها فان المادة لا يتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا
اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فلا يمكن حركتها فيمتنع
ان يتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما يكون بصور
متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى
تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة متغايرة للذات
الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة
الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست
الاشياء لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها
وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة
بنفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد و
الاضعف قبلهما المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في
الحركة بل في التغير مطلق لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة
بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت
الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف
حتى صار سخونة اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من
الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل
او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه
او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد
انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في
معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها على حالها
لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية
ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية
لشيء وح نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى اخر تدريجا فان كونه
غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان
وجوده للجسم يتبع الحركة اي ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير له

لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعة له واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع اخر منها
وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى اخر وهو مح اذ
يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا
لزمان اخر كعروض القبلية والبعدية وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال
في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك
لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الان فاذا فرض
زمانان يشتركان في ان فحقق ذلك الان يستمر للموضوع متاه بالقياس الى
الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الان
نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ح ورد عليه ان الفاصل
بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء
الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال
من احدهما الى الاخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان كالفجر و
المغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون
حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال منه يكون تبعا للانتقال في شيء اخر من كم
او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض
بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على
سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد
عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل و
الاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة
وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه
باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى
الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن
فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد وللقائل
ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل
المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من
مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند
انتهائها والحق انهما اي الحركة فيهما تتبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان
نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة

اراده كانت او طبيعة او فى الالة واما فى القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ
بسيرا يسيرا والطبيعة قد تحول كذلك والالة قد تكل هكذا فيغنى جميع هذه الصور
يتبدل الحال اولا اما فى الارادة او فى الطبيعة او فى الالة على سبيل التدريج
ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص تبوله واستعداده
لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وانت
خبير بان التبدل فى التاثير يستلزم التبدل فى التاثر فيقع الحركة فى المقولتين
تبعا **المقصد الرابع** العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية والا دامت
الحركة بدوامها اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى
ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها
والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما
وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة ايجادها فى الجهة اى اتحاد الاجسام
كلها فى جهة الحركة الطبيعية واللازم بط لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة
فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك
الجسمية بين جميع الاجسام وسياق الكلام عليه وايضا فلانها اى الحركة التى
علتها الجسمية اما المطلوب فينقطع الحركة عنده اى عند حصول ذلك المطلوب
مع بقاء الجسمية التى هى علتها فيلزم التخلف اى تخلف المعلول عن علته و
اما لا لمطلوب فيتحرك الجسم ح اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة
واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هى الطبيعة وحدها
ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذى يقتضيه لذاتها والحركة
ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام
الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة
طبيعيا بل هى حالة غير ملائمة اى بل العلة للحركة الطبيعية مع مقارنتها لحالة
غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما فى الاين فكالحجر المرمى الى
فوق واما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا واما فى الكم فكالذبول ذبولا مرضيا
فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده
الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك
الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء
احد جزئى علتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال
الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا فى الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور
بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون للحركة الطبيعية التى لا شعور معها طلبا للملائم واذا
لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان يكون هى مع الحالة التى لا يلائمها مقتضية للحركة وفيه

الشكال

اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة ح اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب
بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب
عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك
الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة
الغائية هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بعد فى
ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له
اقتضى طبيعة الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا
موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات وملائمة
بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذى مر ذكره فى الحركة الطبيعية
ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها يعنى ان
النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة والنفس غير
مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية
فى ذلك النوع بل فى فرد منه ولا ايضا هى التصور الكلى الحاصل للنفس لان نسبته
الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لا يكون الا كلية
متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن
النفس مع تصورها وارادتها الكليين بل انما هى اى علة الحركة الارادية
تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة
ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة
متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى تلك الحركة يمكن ان يفرض فيها
حدود جزئية يتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة
المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة
بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا يتوالى
التخيلات المستتبعة للارادات فيتصل الارادات فى النفس والحركات
فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة
القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك **المقصد الخامس** الحركة
تقتضى امورا ستة الاول ما به الحركة اى سببها الفاعلى فان الحركة امر ممكن
الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثانى ما له الحركة اى محلها فانها عرض فلا بد لها
من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اى المقولة من المقولات الاربع المتقدمة
الرابع ما منه الحركة اى المبدأ الخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وذلك اى اقتضاء
الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون فى الحركة المستقيمة واما فى الحركة
المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ

الحركة ومنتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة
يكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال
من حالة الى حالة اخرى تدريجيا المقصد السادس قد علمت انفا ان الحركة متعلقة
بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي بوحدة هذه الامور الستة لا بغيرها
ضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما قد مر في مباحث الوحدة اما شخصية
او نوعية او جنسية ففيه اي في بيان وحدتها ثلاثة ابحاث احدها في وحدتها
الشخصية ولا بد من وحدة ماله الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد
بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في
وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يتحلل
وينمو معا في زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو و
قطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده
من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس
كما سياتي بل قد يعرض له اي للشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن
والتسود والتروح في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع
وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول
اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان
الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا وتتبع ذلك اي وحدة ما
فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدا او المنتهى لم يكن ما فيه واحدا
بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط
وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار
وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة
فيما بين مبدا معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة
الى العودية الى السواد وتارة منه اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى
النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض
الى السواد المعينين يمكن ان يعرض على هذه الوجوه فيكون المبدا والمنتهى واحدا
مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدا
معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان
اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار
وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة
لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك
في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان

وحدتها

وحدتها مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة
في زمان غير الحركة في زمان اخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه
وانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان اخر
فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة
الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة
والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة
اتحد المبدا والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة قطعا ولو اعتبرت وحدتها مع
وحدة المحل والزمان تكفي ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الان اعتبار الثلثة اولى
من اعتبار الاربعة والمال فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة
امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم
تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية
فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تمييز في تلك الحركة توجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر
ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة
الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق
والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك
الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك
الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره
فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل
الوحدة الشخصية الاتصالية ثانيها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية
ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك
لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي اي ما يعتبر من الوحدات في
الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور
الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة
متنوعة اذ لو اختلفت ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في
تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان
ياخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد
واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة
ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدا والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان
يتحرك الجسم من مبدا الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على

الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك
الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد
ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى
كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك
ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة
والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين
في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما
بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة
مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين
انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللاخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا
في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما
وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا
في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور
المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المحرك
ولو بحسب النوع لا يوجب تعدد الحركة بحسب الشخص واذا لا يوجب اختلاف
المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك
الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة
من دون عكس كلي فحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا يختلف بالنوع
من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني
القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة
ماله الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب
تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الحمار نوع واحد وكذا احركتهما
اذا لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا
الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها
ولا لوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية
في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية
وان قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض
بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع
عوارضها ثالثها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في
الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود متنوعة له وانما هو وحدة ما فيه فقط
فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة

في الجنس

في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية وترتب اجناس الحركات بحسب
ترتب الاجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو
فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات
وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية
الى الحركات الشخصية **المقصد السابع** الحركات منها ما هي غير متضادة
ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع
الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة و
الاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان
واحد وان امتنع اجتماعها حينا من الاحيان فلا لما بينها بتمامها اي بعين امتناعها
من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهيتها بل الى اسباب خارجية فلا
تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المتشاركة
في الجنس الاخير منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض
فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما
من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف
ولا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل
واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف
وكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما
حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود
والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله
اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين
غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو و
الذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا
غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن قريب من
ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها **المقصد الثامن** تضاد الحركات ليس
لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه هاتان
الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد
وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين
الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض
صعد طبعا عنه واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة
والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد
غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من

كتاب الشفاء ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في ما بين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه و لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد وكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدا يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما كذلك اي من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدا احدى الحركتين ضد المبدا الاخرى ومنتهاها ضد منتهاها وليس يكفي التضاد الحركة التضاد بين المبدائين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز

والمحيط لانهما جزآن اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة و الهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف مبدا الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدا الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم يكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدا والمنتهى تقابل التضاد كما ستنبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اي اتصاف احدهما بكونه مبدا والاخر بكونه منتهى وقد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدا متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدا للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدا ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل ليكون مبدا من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبداها وكذا انتهاؤها وضعا مخصوصا كما ان مبدا الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدا لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا فقد ثبت للمستديرة مبدا ومنتهى بالفعل كالمستقيمة

نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم يكن
هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه بالفعل فيما سلف ولا يمكن مثل هذا
الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف
فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض جسما يتحرك على محيط دائرة
حتى تتم دورة كان مبداها ومنتهاها واحدا بالذات ومختلفا بالاعتبار لا ان
هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة تنبيه المبدأ والمنتهى
اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما اذا نسب احدهما الى الاخر فتقابلهما
تقابل التضاد ولا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان و لا
التضايف لما سنذكره فاذا انسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا
مضافين له فبين كل منهما وبينه اى بين ماله المبدأ والمنتهى تقابل التضايف
فان المبدأ مبدأ الذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ المبدأ وكذا حال المنتهى وذى
المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له و
بالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ
بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ
لحركة ومنتهى لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد
قلت هما اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى
يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة فى الاجسام ولا يكون
طرف واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفى زمانين اذ لا يتصور فى
حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبداها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة
فان مبداها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بها بين الصفتين
فى ان واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان فى الاعتبار و
ذلك كاف لها فى كونها بداية للحركة ونهاية لها دائما وسم الفصل بالتنبيه لان
التامل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه
فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا الحركة
المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف
المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط
هو وتر لقسى غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان
للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هى المستديرات
المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد
كما مر فى بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شئ

من تلك

من تلك القسى ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشئ منها لا يقال
طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فيكون هى من حيث طبيعتها
المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات
المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج
امتنع معاقبتها للمستقيم فى الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة
لنحو ذلك الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين
الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة
واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفى مستديرة واحدة
قد يكونان طرفين لدوائر لقسى غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية فى
طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد
بلا نهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدائها وهو
باطل واما الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين يفعل مثل
فعل الاخرى ولكن فى النصفين من المسافة على التبادل فان المنحدر من السرطان
الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب
والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل
والحوت والدلو فقد تفعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الاخرى اعنى الحركة المبعدة
عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الاخر وقس على ذلك الصعود
من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما
بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف
والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا للتضاد والحركات المستديرة
فلا يكون متضادة قال المص ولا يخفى ما فيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة
مختلفة يعنى ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر
حالهما فى نصفين متبادلين كانتا متماثلين متحدتين فى المبدأ والمنتهى فلا يتصور
بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين
معا كانتا متخالفين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على
التوالى متضادة لحركة الصاعدة من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى
المتضادتين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة
على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمين وكذا الحال فى الصاعدة من
الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى
نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى

لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليه وذكر في الملخص ان مثال
هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيان وجوديين يمتنع اجتماعهما
دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة
وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك
ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة
والمستديرة ولا بين المستديرات المقصد التاسع الحركة ليست
كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض
ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب
المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة
فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها
فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها
فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في
ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب
المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما في الزمان
المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه
واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة
والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل
للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة
فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما
فرضيا لمحلها فاذا عرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بانفصال
فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الوهمي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم
فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة
انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها
وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة
عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي
اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء المكان الكل
فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة المقصد العاشر ما يوصف بالحركة
اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها
لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هو بالحركة
تبعا لذلك الشيء والثاني يقال انه متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية
كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى

آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال
من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فح يكون الراكب متحركا بالعرض لان
الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظ اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف
به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة
بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المنتقلة واما
ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا يوصف بالحركة تبعا
لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية
وتنقسم حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة
القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك
الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا
فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود
في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية
هي الصاعدة والهابطة اي حصر فيهما اذ يخرج عنهما حركة النبض كما مر في
مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة
بلا شعور اذ يخرج عنهما هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى
عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة
عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة
اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بارادة
وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها
القوة الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها
وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض
المقصد الحادي عشر الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي
تقطع مسافة مساوية للمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها
اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها اكثر في الزمان
المساوي يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان الزمان
السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة
اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد
منهما واما قطعها المسافة الاطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة
وهي التي بالعكس فيقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او
يقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة
اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اي ليس كل بطوء لتخلل

السكنات بين الحركات والالم يحس بحركة الوس وان فرضت سريعة جدا
واللازم بطلانه ضروري بيان الملازمة ان البطؤ لو لم يكن الا بتخلل السكنات
فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطؤ بحسب تفاوت السكنات
المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدو وكان اذا قدر انه عدا من اول
اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركة هذه ابطأ من حركة المحدد بنسبة
غير قليلة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدورة وهو زائد على مسافة حركة
الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكناته اي سكنات الفرس
على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته تساوي عدد زيادات
حركة المحدد ولا محالة وانه اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون
زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة
في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثيرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس
هذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته
واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطؤ
وهي ستة كما سينتهي النوبة اليه اي الى ذكر ما يدل على بطلان هذا يعني كون البطؤ
منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون
البطؤ المتخلل يبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها
اي من تلك الدلائل الستة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس
في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال ينقص الظل
بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع
اي اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينقص اصلا جاز ذلك
في الثاني والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان
تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزءان متساويين
في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء
كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية
في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطؤ بلا
تخلل سكنة ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس ج او الظل بحاله
لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك
اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات مستند
اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هي القاضية بعدمها اي عدم
هذه الحالة اعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها
عندنا وهي اي حركة الشمس والظل يستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد

حركة

حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى
جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة
ومنه اي مما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة
مستمرة في اول المسافة الى اخرها فكذا الحركة يكفي انهم استدلوا على
بطلان تخلل السكنات في الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او
طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى اخرها والهواء قابل للانخراق
بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون
في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطؤ بلا تخلل
السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار
لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر في حيزه ويسكنه في اخر مع تساويهما
في قبول الحركة والسكون تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطؤ ليس اختلافا
بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى
مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطؤ قابلان
للاشتداد والتنقيص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب
السرعة والبطؤ فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا يقبل الاشتداد
والتنقيص المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطؤ اما في الحركات الطبيعية
فممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة
للطبيعة واقوى في اقتضاء بطؤ الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض
في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة
الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية
فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك
بالارادة واقوى في اقتضاء البطؤ وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي
ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر
واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة
في الماء وتارة في الهواء او كالشخص السائر فيهما بارادته وربما عاوق احدهما
اكثر والاخر اقل فتعادلا يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة
الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على
تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة
المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء
والصغير في الماء الذي يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في
طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي

من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا
فالحجر اذا اصعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما وحصول ما ذكروه
ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على
الاستقامة الى غير نهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظ
او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من
سكون بين هاتين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم
كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من
الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا
ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو
زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في
النصف الثاني ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة
الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول
اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله
فكذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في ابتداء
الحركة واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول
فكذلك الميل الموجب له آني اي حادث في آن وآن الوصول غير آن الرجوع
لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها
وانه باطل اذ يلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى فيلزم تركب المسافة
ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان
سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى و
الرجوع في آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا
مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان
يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف
الجزء ولذلك قال واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانهم لا
يقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم آن الرجوع غير آن الوصول
قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة
ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء
هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا
اليه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان

واصلا

واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال
تاليهما بلا تخلل الزمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان
سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان
المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع
والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو
المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه
آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك
انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان
السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان
وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه
اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة
المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد مح اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الايصال
الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير لآن الآخر فبينهما زمان
سكون كما مر والمص قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب
عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او
بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا
يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة
وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ
الحادث اقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا
شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب المغلوب
من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه
ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق
مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة
عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من
الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون
بينهما فاذا فرض انه صعد خردلة وهبط الجبل ولاقيا في الجو بحيث تماس
سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة

لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل
بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل
عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها
ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما
فرض محال وتجويز استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة
لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة
لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون
ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نم
انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة يوجب حركة
هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين
وقدم ذلك في مباحث الاعتماد **المرصد الخامس** في الاضافة جعل المرصد الرابع
في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين و
الحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في ساير النسب
بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة
الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي
ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة وهي الاضافة التي تعد من المقولات
وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا
وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا
فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض
وحده والمجموع المركب منهما **تنبيه** قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس
الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي هي
بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في
تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل
الغير اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا
قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج ساير النسب ويبقى هذا القول يتناول المضاف
الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب واما القسم الاول
منه اعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا
تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي
تحققته فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا **المقصد الثاني** للمضاف

خواص

خواص اي خاصتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما
وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما
عدم الآخر فيه فان قيل فما قولك في المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان
مع ان التقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتاخر الزماني
وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن
فان التقدم والتاخر امران اعتباريان فلا وجود للمتضايفين يعتبرهما العقل اذا
قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما
ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه
فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين المعتبرين باق واما معروضاهما
اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس
كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ
في النسبة ويعبر عنه اي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة
الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من
حيث كان هو مضافا اليه يعني انه اذا اخذ ذات كل واحد من المتضايفين من حيث
انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة
فينتسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب اب للابن فالابن ابن للاب وانما اعتبرنا
الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس
فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان للاب والحاصل ان
هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض
لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد
المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقي
فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك للابوة ابوة البنوة وفي قيد
الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة
الانعكاس سيما اذا لم يكن له اي للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح فانه
اسم لاحد المتضايفين ماخوذ مع اضافة وليس للمضايف الآخر اعني الطير اسم
كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة
الانعكاس ههنا فاعتبره اي المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة
كذي جناح فانه يجب الانعكاس ح والضابط في معرفة طريق الانعكاس ان تجمع
اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته
ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق
تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا

ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا **المقصد الثالث**
الاضافة لا يستقل بوجودها اى ليس لها وجود مستقل يتصور تعينها
بنفسها بل وجودها ان يكون امر الاحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها
تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه ويفهم ذلك اى تحصلها تبعا للحوق تارة
بان يوخذ الملحوق والاضافة معا فتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق و
اللحوق وليس ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من
المقولة ومن موضوعها وتارة بان يوخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص
كشئ واحد متقيد عارض لذلك الملحوق وهذا تنوع الاضافة وتحصلها
فالمشابهة وهو الاتحاد فى الكيف غير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبر نا
الاتحاد والموافقة من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة
متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة ثم الاضافة
اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الاخر محصلة ايضا على حسب
تحصل الطرف الاول شخصيا كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام
نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت فى طرف مطلقة غير محصلة
ففى الطرف الاخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق فى مقابلة الضعف المطلق
وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل
والتعيين عرف الاخر به لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية
كالنصفية والضعفية واما اذا حصلنا موضوعها فقط يلزم تحصيل المضاف
المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تعين من له
الراس يعنى ان الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى
ذى الراس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا
الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسية
التى هى الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية وجب ان يتحصل الاضافة
فى الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين حينئذ **المقصد الرابع**
يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة
من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالاب والابن فان البنوة
والابوة متخالفان فى الماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف
والضعفية شئ واحد يكون بالقياس الى واحد اخر لا الى امور كثيرة و
كذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد قد يكون بالقياس
الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثانى انه قد يكون للاضافة صفة موجودة
فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق

فكل

فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما يثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة
فيه او لصفة فى احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة فى العالم وهو العلم
دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة يقتضى اتصافه
بها والا فالمعدوم بكونه معلوما صفة موجودة وقد لا يكون للاضافة صفة حقيقية
اصلا اى فى شئ من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية
بها صار متيامنا وكذا المتياسر الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى
اقسام فى المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقطع
والكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة
والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا يكاد
يكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل و
الانفعال ومصدرها من القوة والتى بالمحاكات فاما التى بالزيادة فاما من
الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل و
الانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة
المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل
فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة ليطابق المنقول لان يجب المعنى
اذ يكون ح قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس
فلا باس له لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات
كلها بل لواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير و
الكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد و
المضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث
والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اى يكون لها
باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من
احدهما فقط كالبدائية او لا يكون لها اسم مخصوص شئ من طرفيها كالاخوة السادس
قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما
مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح **المقصد الخامس** ومن اقسام المضاف
التقدم والتاخر قال الحكماء والتقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية
كتقدم المضئ على الضوء الفايض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان
العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك
الخاتم فتحرك الاصبع فليس ذلك اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا

اى من كلام ابن سينا كما نص عليه فى المقاصد ومعناه ان دلالة الحصر
لا ينضبط تقريره وهو تصريح بما علم ضمنا وان المراد من قوله يكاد
يكون الاضافات منحصرة

لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع فی زمان وکان الخاتم فی ذلک الزمان باقیا فی
حیزه لم یتحرک لزم تداخل الجسمین ولا بالذات فان حرکة الاصبع لها ذات
منفصلة عن حرکة الخاتم ولیست داخلة فی حرکته دخول الواحد فی الاثنین حتی
یکون تقدمها علیها تقدما ذاتیا فظاهر ان هذا التقدم لیس بالشرف ولا بالرتبة
بل هو بالعلیة لان وجودها ای وجود حرکة الاصبع اتم واکمل فی نفسه فاوجب
لذلک وجودها ای وجود حرکة الخاتم کما ان الضوء القوی الکامل یوجب ضوءً
ضعیفا ناقصا فیما یقابله بحسب استعداده فثبت لذلک بینهما ترتب عقلی وهو
التقدم بالعلیة الثانی التقدم بالذات کتقدم الواحد علی الاثنین فانه لا یعقل
ذات الاثنین وهو هذا الواحد وذاک الواحد معا ولا یتم له ای للاثنین ذات
الا به انتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلک حکم له باعتبار ذاته وحقیقته
من حیث هی بخلاف الاول فانه حکم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهیة فی نفسها
وقد ظهر مما ذکره ان التقدم الذاتی المسمی بالتقدم الطبیعی مخصوص بجزء الشیء
مقیسا الی کله دون سائر علله الناقصة والمشهور فی کتب القوم ان المحتاج
الیه ان کفی فی وجود المحتاج کان متقدما علیه بالعلیة کالمؤثر المستجمع لشرائط
التاثیر وارتفاع موانعه وان لم یکف کان متقدما علیه بالذات والطبع وعلی هذا
کان التقدم الطبیعی شاملا للعلل الناقصة کلها وهم یطلقون التقدم الذاتی
علی القدر المشترک بین التقدم العلی والتقدم الطبیعی وهو الترتیب العقلی الناشی
من الاحتیاج المصحح لاستعمال الفاء بینهما داخلة علی المحتاج الثالث التقدم
بالزمان کتقدم موسی علی عیسی علیهما السلام فانه لیس لذات موسی علیه السلام
ولا لشیء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسی وجد فی زمان ثم انقضی ذلک
الزمان وجاء زمان اخر وجد فیه عیسی علیه السلام فالتقدم ههنا صفة للزمان
اولا وبالذات ومغایرته للاولین بینة اذ لیس منهما راجعا الی الزمان بل الاول
باعتبار الوجود والاحتیاج فیه والثانی باعتبار ذات الشیء وماهیته الرابع التقدم
بالشرف کالابی بکر علی عمر رضی الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان یکون
المتقدم اقرب الی مبدأ معین والترتیب اما عقلی کما فی الاجناس المرتبة علی
سبیل التصاعد والانواع الاضافیة المرتبة علی سبیل التنازل فان کل واحد
من هذه الامور المرتبة واقع فی مرتبة تحکم العقل باستحالة وقوعه فی غیرها او وضعی
وهو ان یمکن وقوع المتقدم فی مرتبة المتاخر کما فی صفوف المسجد ویختلف
ذلک ای التقدم الرتبی حیث یصیر المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما یجعله
مبدأ فقد تبتدی من المحراب فیکون الصف الاول متقدما علی الاخر وقد تبتدی
من الباب فینعکس الحال وقس علی ذلک حال الاجناس فانک اذا جعلت

لما خرج لیس تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتی لزم ان یجی
فی التقدم العلی والالم ینحصر الاقسام فی الخمسة مع ما سیجی
من ان المتقدم العلی یوجد بیقین اندراج تقدم غیره الفاعل فیه
الا ان یاول بانه یدخل فی الوجود وقبل تامل

الجوهر مبدأ کان الجسم متقدما علی الحیوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعکس
وقال المتکلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغایر للوجوه الخمسة المتقدمة کما لاجزاء
الزمان بعضها علی بعض مثل تقدم الامس علی الیوم والیوم علی الغد فانه لیس
تقدما بالعلیة ولا بالذات لعدم الافتقار واستحالة فیما بین اجزاء الزمان مع
ان المتقدم والمتاخر فی هذین النوعین من التقدم یجوز اجتماعهما بل یجب ولا بالشرف
والرتبة وهو ظاهر فان الامس والیوم مثلا متشابهان فی الفضیلة ولیس
بین اجزاء الزمان ترتب عقلی ولا وضعی بل نقول امتناع الاجتماع کاف لنافی
نفی هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل فی الازمنة بان یکون لکل زمان فی
زمان اخر وقد ابطلنا ذلک لوجهین فی مباحث الزمان وقد یجاب عنه بان ذلک
التقدم الذی بین اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعنی التقدم الذی لا یجامع فیه
المتقدم المتاخر وانه ای هذا التقدم الذی سمیناه التقدم الزمانی لا یعرض اولا
وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه علی غیره کان ذلک تقدما بالعرض لا بالذات
کما حققناه فی تقدم موسی علی عیسی علیهما السلام کما ان القسمة یعرض للکم عروضا
ذاتیا فاذا عرضت لغیره کان بواسطة الکم وذلک لا یوجب للکم کما اخر فکذلک ههنا
اذا قلنا لغیر الزمان انه متقدم بهذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا یوجب ذلک
ان یکون للزمان زمان وقد مرت فی مباحث الزمان نوع تفصیل لهذا المقام
وهذا الذی ذکرناه اعنی القسم السادس من التقدم مبنی لابحاث کثیرة بین
الطائفتین منها ان الحکماء جعلوه راجعا الی التقدم الزمانی ادعوا قدم الزمان
المستلزم لقدم الحرکة والمتحرک اذ لو کان حادثا لکان عدمه سابقا علی وجوده
سبقا زمانیا فیلزم وجود الزمان حال عدمه والمتکلمون لما جعلوه قسما برأسه
جوزوا تقدم عدم الزمان علی وجوده تقدما یستحیل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر
من غیر ان یکون مع عدم الزمان زمانا فتامل فیه ای فی هذا المبنی وتحقق حاله کیلا
یزل قدمک فی ذلک الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق وربما تکلف الحکماء
للحصر ای حصر التقدم فی الانواع الخمسة وجها لیس حصرا عقلیا دائرا بین النفی
والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائی فقالوا التقدم اما ان یکون حقیقیا
او اعتباریا والاول لا بد فیه من توقف للمتاخر علی المتقدم اذ لو لم یتوقف علیه اصلا
لم یکن هناک تقدم حقیقی قطعا من غیر عکس لئلا یلزم الدور فالمتوقف اما ان یکون
توقفه بحسب الذات وذلک بان لا یتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم کما فی الاثنین
والواحد وهو التقدم بالذات واما ان یکون توقفه بحسب الوجود دون الذات
بان یتوقف وجود المتاخر علی وجود المتقدم لا ذاته علی ذاته وذلک علی قسمین
لانه اما ان یکون مع اشتراطه ای اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطاری علیه ای علی

وههنا بحث مشهور اورده بعض المحشین وقد کتبنا جمیع وجوهه
فی مباحث الزمان فلیتامل
لا مجال وقد ذکرناه فی مباحث الزمان جواز کون التقدم
ههنا بالرتبة فیکون القول بان لما الا بان نقول انه لم الالاشتباه
کلام ضعیف فی نفسه وان ارتبط بجمله بلفظ
قد اجیب فیتامل

المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزمانى لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان يتوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارى عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثانى وهو ان لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطارى على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام ولتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثانى اعنى التقدم الاعتبارى لابد فيه من مبدا يعتبر اليه النسبة وذلك المبدا اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما تقدم فى المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزمانى اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدا قبل زمان الوصول الى المتاخر تنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضى فكل ما كان ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضى والمستقبل فقد قيل الماضى متقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثانى جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا ليس للمتاخر ففى التقدم الذاتى كونه مقوما اى جزءا داخلا فى قوام المتاخر وفى التقدم العلى كونه موجدا وفى الزمان كونه مضى له زمان اكثر مما مضى للمتاخر وفى الشرفى زيادة كمال وفى الرتبى وصول اليه من المبدا اولا واذا عرف اقسام التقدم والتاخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة والمعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين بماهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطؤ والتشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشانها

الموقف الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة **المقدمة**

يذكره الشارح الابهرى حيث لم يذكر قيد الممكن واعترض عليه بتناوله للواجب واما اعتراضه بالعقول الموجبة فمدفوع بان المراد مطلق الوجود الخارجى كما لا يخفى فتامل

واعلم ان الفرق بين تعريفى الحكماء ان الثانى يتناول الماهيات المعدومة دون الاول فاما ان يراد بالجوهر ما هو قسم من الموجود ومطلق الجوهر

كل من التقديرين بحث يقتضى احد التعريفين بتحصيل المساوات لهما كما لا يخفى فليتامل

الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك كما لا يخفى

كانه اراد من المتكلم ما عدا المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانهم صرحوا بتعريف العرض بالموجود لكان فى موضوع فالظاهر ان فى تعريف الجوهر فى مقابلة ليس الموجود بالفعل معتبرا ايضا

اما تعريفه اى تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور فى صدر الموقف الثانى وهو انه ممكن موجود لا فى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نعيد اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا فى جوهر اخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اى للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما وان كان متعلقا مركبا منهما فالجسم اما مطلق او نوع منه والا اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيد والتعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذى ذكروه بناء اى مبنى على نفى الجوهر الفرد اذ على تقديره ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يتبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال فى الغير يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر اخر وبعد ان يتبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال فى الاخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شئ منهما اى من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثانى محال لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر اخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اوردنا ايراده اى ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعنى الاشكال المذكور بقوله وانما يتم لحقلنا الجوهر اما قابل الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا واذا لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس كذلك فان كان جزؤه فان كان الجسم به اى بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر فى شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن الا فيه جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر

الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالة التداخل فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كان في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة **تنبيهان** الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المولفين تاليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاع لفظي راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مولف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مولف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمة اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتاليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين وقطع القاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في الكلام من التعسف الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المثلث كله هي لا تحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر متفرع على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الامدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا

لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا الفرض فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المسافة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولذلك يزداد بجم الجسم ما زدنا الجوهر الفرد فيه والا اي وان لم نحمل قولهم على هذا فهو المقول بالقسامه ولو وهما لا فعلا فان ما له مساحة امكن ان يفرض فيه شي غير شي لا محالة فيكون في جوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم **المرصد الاول** في الجسم وفيه فصول اي فصلان **الفصل الاول** في بيان حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية **الاول** في حده ومعرفه ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدا الاثار اي علة فاعلية لاثار ما هي فيه من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن ان يفرض جسما غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسما واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستدير وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفي بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمود اعليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت عن جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا [diagram: قائمة | قائمة] واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا [diagram: حادة / منفرجة] وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض بعد اما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق اي لا بتعيين لوضعه جهة وهو الطول ثم يفرض بعد اخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم يفرض بعد ثالث مقاطعا لهما على زوايا وهذا البعد الثالث

متباين لا يتصور غير واحد اذ قد يتعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن
فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق
وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتميز الجسم
عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون
الا كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا
ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان
على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة
والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم بعضهم واعتذر له بان المعتزلة
ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة
فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح
يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتامل وههنا شكوك تعلق
التعريف اي على كونه معرفا فالشك الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء
للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية والامكان
فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها
بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية
تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات
الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية
وحدها قلنا لا باس بذلك لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد
في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر اخر فمما لا يثبت
الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود
ههنا تعريفه الشك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك سمي الابعاد التخيلية
الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض
الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من قوى الجسمانية قلنا المراد
بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم على ان
هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد
فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه حدا مقابلا للرسم
شكان ايضا الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات
وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية
لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم النقل في الفصول لان
الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر وذلك في الوجود مع جوابه وهو ليس

يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك
الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر الموجود لا في الموضوع
فقيدان ليس منهما ذاتيا لشي من الحقايق الاول الموجود وانه عارض لجميع
الموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني
كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك
رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد
اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسه انتفاء جنسيتها
الشك الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد
على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو
من الحقايق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم
القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فرض اي لنفرض على ذلك التقدير عرض لكونه
من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات اي بالذات التي صدق عليها
هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له ويتسلسل والحاصل
ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا
كذلك وهي نسبة لا يقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية
فينتقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات
اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا التسلسل في الاثار اي المعلولات
لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين
فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور
المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء و
المتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثاني بان القابلية نسبة
وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم
يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود
له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه
مفهوم القابل لا مفهومه وقدر وهذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل
وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل
اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها
ليست فصولا له ثم ان المص مهد كلاما يتحقق به اندفاع النقض المذكور في الشك
الاول ويتضح ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والان اوان
ان يتذكر وتتنبه مما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما
الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين

ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم
الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يتحصل بفصل اخر فيكون للفصل
فصل اخر فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس
فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا
لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة
بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بجب عارضها الذي
هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقوم عوارض الفصول مقامها اذا جهلت
حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم
ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية
المجهولة هذا تصوير ما ذكروه وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل
هل يكون هذا التعريف حدا حقيقيا اولا وثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم
يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية الرياضية الباحثة عن
احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدؤن
بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما
متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا
والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما
ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب
الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل يتقوى بها على ادراك ما هو اصعب فان للادراك
عذارا للروح وايضا ولانها يقينية يعتاد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا يقنع
في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك
وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الاقوى لانه اقرب الى الاعتقاد
به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير
ههنا للتميز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعها
اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة
على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم
الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند
الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رايا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة
ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا
الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها
مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل
لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده

لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم
جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من
الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة
للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة
بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه
لا انفصال فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب
المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل
انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من الطول الى عرض او بالعكس ونقول المراد
بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة
فيه بالفعل فيرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي
اوردوه عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب
منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتالف الجسم الا من اجزاء
غير متناهية وسياتي تعريف مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي يتالف
الجسم ويتحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزان فيحصل الطول
ويوضع جزان اخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي
فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يتحصل الجسم من ستة
لا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة
اجزاء بان يوضع جزان ويجنب احدهما جزء ثالث وفوقه جزء اخر وبذلك يتحصل
الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهرا
فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التاليف منها اي من جزئين منفردين
ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في واحدة يسمونه خطا وفي
جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم داخلتان
في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع على اطلاق لفظ الجسم على المؤلف
المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث
فعدوه الى ما يجدي من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان
تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال واما هو كقول الصالحية من المعتزلة
في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول
هشام هو الشيء باطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد
وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في
هذه التعريفات فسادا اخر لان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة بل

يخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف
اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في شيء من
الاقوال انباء عن ذلك **المقصد الثاني** ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام
والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل
لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد
من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها
وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها
بنفسها لا يكون قائما بذاته بل يحتاج الى امر اخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم
البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد تخالف حكمه حكم كل واحد منه و
قد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق
فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو
جوهر فيلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون
متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه
الامدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث
هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس
وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فلو كانت
الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا
لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك
الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك
الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلا حاجة بنا الى دخول
الاعراض في حقائق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض
لا يبقى زمانين والجواهر باقية لما سبق ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال
الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها
في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة
الجسم فيكون الجسم حينئذ جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى تلك الجواهر
اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة
في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت
من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة فلا
ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه
الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت

وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى فلا تلازم
بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كالمتضايفين
المقصد الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه
المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك
كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة
والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها يوجد كلها
بالفعل او لا يوجد كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات
العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا
قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن
طرف اخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء
اذ لو كانت الاجزاء متجزئة اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات
الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه
بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات
حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه
قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء
الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل
وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة
وانكساغوراس من الاوائل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية ونسبت
الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة
وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج
جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين
يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا
في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا الى حد
يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا يتجزى
وقد يتركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما
نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان يصير قبعود هيولى واما
غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بل
بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه
الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر
على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة

اوسعاقبة فليس وراوهم الا ان قدرته تعالى لاينتهي الى حد لايمكن مجاوزتها
نقص حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس
وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام
صغار لاينقسم بالفعل بل بالفرض فلايكون الاحتمالات المذكورة منحصرة
في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز
ان لايكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه
نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لايتركب من اجزاء هي اجسام
كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون
بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها
قابلة للانقسامات في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او المختلط
منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان
ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لامذاهب
في حجة الجمهور المتكلمين على مذاهبهم وهي نوعان الاول ان يبين اولا ان كل منقسم
اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من
الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة
بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة
للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم
بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم
بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية اي استلزام المقدم
للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام
يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء
الاخر والاستثنائية اي بطلان التالي بينة اذ لامعنى للوحدة الا كونها لاتنقسم
يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلابد ان يكون مفهوم عدم الانقسام
الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء
وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها
صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه
القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا اي
متصلا في حد ذاته كان التفريق ايرادا على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره
والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق ح اعدام الهوية التي هي متصلة في حد ذاتها
واحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودين في تلك الهوية الاتصالية والا لكانت
منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير

اعداما

اعداما واحداثا فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لاانفصال
فيها اصلا وتارة هويتين متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم
يوجب ان يكون شق البعوض بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين
اخرين وبداهة العقل ينفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد ولايفيد اليقين
ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء
في الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع
الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها
متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز
في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف تلك
الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها
العقل عند فرض التجزية وذلك لايوجب تمايز محلها الا بحسب الفرض ايضا واما الثاني
وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه
ثلثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية
موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لايمكن
قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى لا
نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط
بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لايمكن للسريع
قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك
المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان لعلاف لما
اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع
المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولاحاجة له الى هذه المكابرة
بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك
الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا
فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لايتجزى وتركب الجسم
الا انه لزمه ذلك من حيث لايدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على
ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لايتناهى لكنه لم يفرق
بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات
التي لايتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية
موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء وانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم
حاصلا فيه بالفعل فما لايكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله

فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير
معترف به ومن ثم نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب
بانها ليست ابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى فالتزمتموه الوجه الثاني
انه اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين
والمحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما لاختصاص اللاتناهي بين حاصرين
مح فاستحال ان يكون اجزاؤه محصورة بينهما واجزاؤه الموجودة فيه بالفعل
غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة
ببطلانه الوجه الثالث ان التأليف وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى
بعض لابد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة و
الاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء وان كانت متناهية حجم اصلا و
المفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما يحصل
له من تأليف اجزاء بعضها الى بعض واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليحصل
التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم
توضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على احاد حقيقة
اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا والمنقسم
بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه
الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك
ان فيها احادا متناهية فاذا اخذ تلك الاحاد وضم بعضها الى بعض حصل
جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فيبطل
الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في
الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام
اذ لابد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا اثبتنا ان يبطل قوله
بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث
له حجم متناه لكنه الابعاد واجزاء غير متناه على زعمه ولا شك ان الحجب ازدياد
الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية
لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم
الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون
نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء
من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك
ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم نسبة الاجزاء الى
الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا يبطل القول بكون الجسم

متصلا واحدا قابلا للانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا يتجاوزه
لان الجسم ح ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي هي
يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر والنوع الثاني من حجة جمهور المتكلمين
على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء
اي من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع
الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم بما مر انفا وهو وجوه
سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة اذ بها تماس
الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس
الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان يعني انه لا شبهة في ان الاجسام
موجودة وانها تتماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون
العمق والا لزم التداخل بين المتقاسمين في العمق او كون التماس بجزئين منهما
لا بهما فننقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي
الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين
يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت
وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع
لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو
للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا
قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان
ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم
يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا
وذلك المحل ان كان جوهرا فذلك وان كان عرضا كان له محل اخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع جزء للجسم
ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له
وهكذا ظهر ان اجزاؤه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن
ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسام حالها
بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في تلك
الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها
فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة
وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي ولا
المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي
منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد

الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب
ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض
اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اي الحركة غير قار الذات ضرورة فاذا
فرض فيها جزءان امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هف لان
المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا
وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة التي
هي الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اي انطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض
في احديهما جزء فرض بازائه من الاخرى جزء آخر فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة
للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة
غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي تقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت
الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة
نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان
الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في امتداد المسافة اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط
موجودة في الآن الحاضرة لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا اجزاء لها في امتداد
المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة
من اجزاء لا يتجزى نعم ترتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
منطبق على المسافة فينقسم مثلها اي اجزاء لا تقف على حد لا تقبل الانقسام
الوجه الثالث برهان اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من
كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط
مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسم لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور
الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت
جزءا وان كان عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن
في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها
اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه
الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة
والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم
فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة فهو خط
او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح لانطباقه اي لانطباق ما به المماسة من
الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة
المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح
مستو بالضرورة هف فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم

نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء
من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي في
اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست
السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم
ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة
عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق
بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط
التي يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من
نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة
ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت
الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف
المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين النقطتين
التماس متوسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان
كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على
النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى وهكذا
كل مماسة على نقطة يحصل في آن ويبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة
كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والانات
الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر الاول عليه اي على الثاني فانه يماس
الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة
لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة
لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذلك السطح مركب
من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويتجه عليه ان
المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي
والسطح والخط والنقطة لا يكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على
آخر مثله الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكان
الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما المكنة
سواء لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية ح وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء
فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء
ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء
تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان ينقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية
نعم تلك الصفائح وجه الارض وتستر وجوه السماوات وتفضل عليها

بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت من معنى لا يتناهى من
الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا
قال المص وبعض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب
الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن
فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها المقصد الخامس في
حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة
الى غير النهاية لا انه مركب اي وليس بمركب من اجزاء لا يتجزى انواع اربعة
النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير
يساره ضرورة وكذا ساير جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات
يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات واستحال وجود الجزء الذي لا
يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهرين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف
النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات
مقتضية لانقسامها الوجه الثاني اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا
بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اي الوجه الذي الى الشمس غير
الوجه المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان يكون تلك الاجزاء
منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف
ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة
فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين
فهما جزءان للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في
محل واحد بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر فيلزم
ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان واما ان
يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ
يمكن ح ان يفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة
وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فلنفرض تلك
الاجزاء اجزاء لا يتجزى هف لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم
منها فلا بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة مثلا صفحة والا لم يكن هناك تركيب
حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب
الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس
الطرف الاخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين
واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال
لا نم ذلك اي يحجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين

تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري فانه بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته
يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل جدلا
فيكون حيزهما اي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الاخر
مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا
يكون ثم ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زائد
على حجم الواحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي
هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون
وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من
احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام
في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما
يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت
الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان
يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان
منقسما والملزوم حق واللازم ايضا حق واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على
ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اي لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشيء منهما والا
لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما
وببعضه مماسا للاخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة الملزوم اعني
وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى
على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء اخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند
كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان
لانه اي كونه في الجزء الثاني احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول
او بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما
وفي الثالث اعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب الثاني من هذه الوجوه
نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت
الطرف الاخر من الخط جزءا اخر ثم نفرض انهما تحركا اي تحرك كل منهما الى صوب الاخر
على التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون
على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطؤ وهو اي منتصف
الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي
الخط كما يلوح بادنى تامل صادق الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وترا كخمسة
مثلا ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كل منهما من طرف اخر من طرفي الخط

ثم نفرض انهما يتحركان اى كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة فى الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اى الجزء الثالث على ملتقاهما ناصفا معا عليه وربما يمنع هذا بانهما اى الجزئين المتحركين يلتقيان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما **النوع الثالث** ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله ان احد الامرين لازم اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزى الاجزاء التى لا تتجزى فانهما لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطوء فثبت الثانى وهو تجزى الاجزاء وبيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزء منها فالبطئ لا تقف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات فهو اى البطئ اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطئ وهو الاول اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو الثانى من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثانى الطريقين المذكورين ان يبين ان ثمه حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى فيستغنى عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اى تلازم هاتين الحركتين دليلا على ذلك اى على ان البطوء ليس للتخلل ستيافا كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين فعند ما يقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل لزم التجزى وهو الامر الثانى وذلك اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل فى صور ست **الاول** الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانفكام الرحى الى دواير متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط مثلا صفة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذى ملاصقه فقد انفك احدهما عن الاخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها فيلزم

تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بالغ السعى وذلك الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كساير العادات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى كل هذه الغرايب والعجايب ليثبت مذهبكم **الصورة الثانية** فرجار له شعب ثلث فيثبت واحدة منها ويدور اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين يتمان الدائرتين معا بحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة ولا انفكاك بين الشعبتين هيهنا مع عدم التاثير والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى **الصورة الثالثة** من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهى اصغر والاخرى باطرافه وهى اكبر وان شئت فافرضه اى الدائرة على عقبه ما دام ابهامه فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التى رسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزء جزء اكيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وان شئت فافرضه اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة فى الفلك فى كوكبين يدور احدهما قرب القطب والاخر على المنطقة فان حركتهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق فى الافلاك وان لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام **الصورة الرابعة** الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس فى هذه المدة يقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف للظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة **الصورة الخامسة** دلو على رأس حبل مشدود وطرفه الاخر بوتد

في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب
يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه
من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم
النظام تساوي ما بين الحركتين في السرعة فاستدل به على الطفرة الصورة السادسة
جزء يتحرك جزءا على خط يتحرك جزء آخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج
خطا مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كانا على
ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا
على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ا ب ج [illegible] فاذا
تحرك د ه على خط ا ب ج من ا الى ب فقد تحرك ه
تلك الحركة من ب الى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د
وكان د مقابلا لا اي ابتداء الوضع الى ه اي تحرك ز من د الى ه وهو اي ج
وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الان مقابل لج فيكون ز ج مقابلا لج
ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركة الذاتية والوصفية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة
جزءا واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والان
قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب وان شئت قلت فح تحرك ز بمجموع حركته جزءا واحدا يكون د ج
تحرك اقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء. النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال
الهندسية وهي وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها
من اربعة اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك
المربع ستة عشر جزءا هكذا [illegible] فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء و
القطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما
يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وانه محال بشهادة الحس والبراهين
الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها
لان مربعه يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا
كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها
الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع
بينهما اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين
جزئين من اجزاء القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لان سبعة
اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة
لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة

ايضا

ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا
وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام
في الجزء لثبوت ما هو اقل منه. الوجه الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين
بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس على ان مربع
وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث
المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر بقدر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا و
اقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وعشرون
فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي
يتم به الجذر. الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اي
وتر قائمته على ضلع من ضلعي القائمة المنصوب نحو السماء ومددنا رجله اي رجل
الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض يمد اسفله
عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب
شيء والمقصود انه كلما ينحط راس الوتر عن شيء من هذا الضلع يخرج من ذلك
الضلع شيء اي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل
الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان
يكون الوتر مثل المنطبق عليه من ضلع وهو الضلع الذي خرج من طرفه اسفله لان بعض
الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار
وهو اي هذا الفاضل مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار
الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون
مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه يلتبس
بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما
الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الدائرة وامكانها المنافي لوجود الجزء الذي لا يتجزى
كما تبين من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء فان كان ظاهر
تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط
المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا
اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه
اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في
الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول فان كان
الخلاء الواقع بين كل جزئين بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة
ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر

من سعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك محالا اي كل واحد منه
او بعضه اقل من قدر ربع جزء لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما
لاخلاء بان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها
اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد يطلق على محيطها كظاهرها
في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بها لانطباقها عليه وظاهر
المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيطة وهي اي الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة
الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها و
بطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من انه يمتنع جعل الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر
اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا
احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط
كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر
المحيط كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما
الى ان يبلغ دائرة طوقها من طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة
جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهر
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق
فظهر ان امكان الدوائر ينافي وجود الجزء الوجه الخامس برهان اقليدس في المقالة
الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط
مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا
فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء الوجه السادس
برهان اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض خط مركبا
من اجزاء وتر فحينئذ يلزم تجزي الجزء الوسطاني **المقصد السادس** في تحرير
مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم
البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة
في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا انفصال
فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا يصل قسمته الى
حد يقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك
الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه
ولا ينتهي قسمته اليها فيكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية والقسمة اما
بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ
دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة

واما

واما باختلاف عرضين قارين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض
او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين
واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن
القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة
كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها في القطع او صغر
متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا يقف
ابدا وقد يبين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما مودية الى الافتراق
وهي الفكية او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف
عرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم
ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف
لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض
لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع
ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا
الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح يقال الانفصال اما في الخارج كما
بالقطع والكسر واما بالوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا
بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة
خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية
وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين وهذا هو الضبط وقد يفرق
بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية كما
في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال **المقصد السابع** في دليلهم
على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا ان الجسم البسيط
متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء
الجرة في اناءين فثمة اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه يسمى
بالصورة الجسمية وندعي انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم
بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال اي جوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا
ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله
وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك
القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين
يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزائلين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير لكل منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال
والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال غيره

الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي
هو قابل الانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي تحل
فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد
حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده
حيث كان ح متصلين وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم
مع بقاء الصورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال
الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق على حاله
بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له
مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لم لا يلزم الهيولى على تقدير وجودها
اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها واذا كانت
كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو تمسكتم
فيهما باثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى
فينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو اي هذا الذي
ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل
للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات اخرين
احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون اي متصلة
في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت
في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى
اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما
يعرض لها من الاتصال يعارضها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة
متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة
الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة الا بالصورة
فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات
الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام
البسيطة اجزاء اي اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلثة
لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط
عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في
نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم
الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب
الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمة امر قابل

للانفصال

للانفصال والاتصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره
الملخص ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا
في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز
ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام
الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل
في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك
الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا
بما حصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث
فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو
ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل
من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز ح على
الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء
الذي قسم والجزء الاخر من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على
المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك
لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فيكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك
الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم لمانع خارج عنه وذلك المانع
لا يكون لازما للماهية والا لكان نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند فرض
زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو اثبات
الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار
متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث
لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس
من اجزاء متخالفة الحقايق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل
على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى التقدير تماثلها قد يكون تشخص
احدهما مانعا من ذلك القبول او تشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا
للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع
بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن
لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب
وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة
وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليك ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم
حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له فانا نمنع ورود المنع اي نمنع كونه جزءا منه

وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا وتحرير
النزاع ح في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ح لا شك
ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين بنفي الجزء اتصاله في
نفسه اول ما يدرك من جوهرية الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي
الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة
المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا اسلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل
والاخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت
تعلم ان هذا انما يصح اذا اسلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل
لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل
للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان
فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان اخر ما ينحل اليه الاجسام هو هذا
الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وهو باطل كما
سياتي تحقيقه وههنا سؤال مستصعب بعض وذلك السؤال هو ان الاتصال
اذا كان جزء الجسم كما زعمتم فزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية الجسم
لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا
كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه
فليس هو اي الاتصال جزء الجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال
الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول
باجتماع المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك
اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتدادات
الثلث وهو امر لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال
هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزء الجسم
لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا
تشكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو
منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى
معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم
قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال لعلها هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم
جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال ح جوابه
الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخصا من الجسم
باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان اخرى

تارة

تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة و
اثنين اخرى بل مرادنا ان ثم امرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية
معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين
عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية وتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة
هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال فهو
مغاير للهويات التي يتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي
في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته
الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا
متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات
متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثم امر باق في
الحالين هو موضوع تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان
ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص
الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة ولو
كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء اخر بل بانتفاء الاجزاء
بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه وذلك
ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر اخر يجب ان لا يكون في نفسه
متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر
من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي
قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال

تنبيه وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم
فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة ح
متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي
قوة ولا فعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة
الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة
بالفعل قابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استدلوا في اثبات
الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته
حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه و
انفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل
للمقدار الا انها لا يستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير
المختلفة فلا يثبت وجود امر اخر والكون والفساد اي ربما استدلوا بهما ايضا
اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان

المبدل فى الكون والفساد وهو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا
هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التى استعين بها مبنى على وجود
الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين فى نفى الهيولى انها على تقدير وجودها اما
ان يكون لها حصول فى الحيز اولا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك
الحصول على سبيل الاستقلال فجسم اى فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات
لابد ان يكون جوهرا ممتدا فى الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة
الجسمية ح مثل لها فكيف يحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى المحل لزم
التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها اولا يكون ذلك
الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية
فالهيولى ح صفة حالة فى الجسمية تابعة لها فى التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم
والا اى وان لم يكن لها حصول فى الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا يختص الجسمية
بها اختصاصا ناعتا لها لانه اى لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا
اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب
بانا لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشئ
بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله فى الغير كما فى الاعراض الحالة فى الاجسام وقد
يكون باعتبار حلول الغير فيه فلم لا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال ان
يكون تحيزها على سبيل حلولها فى الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط
حلول الجسمية فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال فى نفى الهيولى وابطال
تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما
ولم يحتج فى ثبوت شئ منهما الى برهان واللازم بط فانا نعقل الجسم ولا نعقل
الهيولى ونحتاج فى اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعنى ان ما ذكرتم
انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع المقصد الثانى فى تفريعات
لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما يحتج الى هذا الاثبات
اذ تلك الحجة التى هى المعول عليها فى اثباتها اعنى مسلك الانفصال كما عرفت
لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات وبعض الاجسام
لا تقبلهما كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان اخر فقال
ابن سينا طبيعة الاتصال اى الصورة الجسمية المتصلة فى نفسها للجميع اى
لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى
كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك
لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التى تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود اخر قد انضاف هذه الطبيعة

فى الخارج

فان قيل لا نفاوة ولا خلاف فى ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام فى انه جنس عال او نوعه الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اى حاجة الى ذلك
فى اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف وتختلف قلنا فرق بين الجسم الذى يوجد امرا مبهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية
المتحصلة فى الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة تشخصها المعين كونها هذه الجسمية او تلك لتخصص بالبعض دون البعض كذلك
ليس من جهة فصول لبعض الاقسام او ما يميزها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول فيمكن الافتراق فى اللوازم كالحيوانية او نحوها
عامة الجسميات كذلك كالوجود
شرح المقاصد

فى الخارج اى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها فى الوجود بخلاف المقدار فانه امر
مبهم لا يوجد فى الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا او ثخنا فكان
اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اى احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية الى
المادة فى الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه فى شئ من الاجسام
والا اى وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته فى الفلك مثلا كان ذلك الاتصال
الجوهرى فى حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة
الواحدة النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفى
قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى اى كما ان انقلاب
الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم الحقيقة الواحدة محال لاستلزامه ان لا يكون
تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى
اى لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان
ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان
الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول
مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك وان سلم
ان الاتصال الجسمى حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة وتقوم
بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك اذ قد لا يكون الشئ محتاجا لذاته الى المحل ولا
غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شئ حالا فيه
ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون
لذاته محتاجا الى محل اولا وان لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته
اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه
واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها
ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضى فى الانسان ما لا يقتضيه فى الفرس فقد عرفت
جوابه حيث برهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد تحصله بفصل
بعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقائق
مختلفة بحسب فصولها المنوعة فيجوز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة
النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيها اى ثانى تفريعات
الهيولى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية
مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما ان يكون لها اشارة
فتكون الهيولى ح جسما او جزءا حالا فى جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها
اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت فى جميع الجهات

كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى الرأى كما مر وان لم
ينقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة واحدة او فى جهتين فقط
كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون
الهيولى ح امرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والا اى وان لم
يكن ايها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها قابلة للصورة
الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية
فاما ان يحصل معا فى جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل فى شىء منها او يحصل فى
بعضها دون بعض والاقسام الثلثة باطلة فالاول لان بطلان ضرورة لان الهيولى
المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان
يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر والاخير باطل لعدم المخصص
بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز
على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها يقتضى حيزا مطلقا لا معينا
فان قيل لعل صورة نوعية يحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى
تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض بما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر
العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى
الى اجزاء حيزه على السوية مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى جزء معين قلنا الصورة
النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة
فالكلام فى تخصيصه بجزء المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك
الصورة النوعية اما ان يحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها او لا يحصل
فى شىء منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من
الاحوال يعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى
عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى
اختصاص اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة
فى الخارج فلا يقتضى مكانا وايضا جاز ان يعرض هناك حالة مخصصة لاجزائه بوضع
معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذى هو فيه لكون مادته قبل تلك
الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الجزء بذلك الحيز او
مخصصة له بحيز اخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل
ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل
لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز اخر انتقل ذلك الجزء
بعد حصول صورة الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة
مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه

من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة
وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت
بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه
الثانى انه يلزم له اى للمجرد الذى هو الهيولى فعل وقبول يعنى ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة
وقد تبين ان الشىء الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب
ان يكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى
جسم عن صورة لجاز تجردها بعد انقسامها الى جزءين فلا ح نقول مادة
الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على
مادة الجزء فالشىء مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اى وان لم يكونا واحدة
كان المجموع المركب من مادتى الجزئين اعنى الكل زائدا على مادة الجزء فثمة مقدار اعتبارا
صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد فى
الجهات هو الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اى فى هذين الوجهين
من الفساد واما فى الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى
شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لا يوصف بمساواة ولا بزيادة
ولا نقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية
فلا نكررها ثالثها اى ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى
لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها
فان كانت مشارا اليها كان ذلك لمشار اليه متناهيا فى جميع الجهات لتناهى الابعاد
ولما كان ايضا شكلا لشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شىء يحيط به نهاية
واحدة او اكثر من احاطتها به وكل شىء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل
الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون
له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية
المقتضية له فيتساوى ح الكل والجزء فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو مح
او لا لنفس الجسمية بل لسبب اخر فيكون الصورة المجردة قابلة لغيره اى لغير
ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو اى ليس قبول شكل اخر الا بالفصل
والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه بما مر من
ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار
اليها قلت صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن الامتداد
الجوهرى الممتد فى الجهات الملزوم للامتداد العرضى ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور
هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فيكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير

قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بجهة اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتجزئة
ولو تبعا كساير المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت
الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب
فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما يخل
في الملخص دليلا مستقلا بهذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة
في جهة ومختصة بمادة وان لم يقبل فهي غير الصورة التي يشير اليها حال كونها مادية
لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت احدها شكلا
مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك
الشكل على ذلك المقدار منتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته
النوعية وجزؤه كلكله في تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل
المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية
مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت متساوية لها في الشكل الكري لانا نقول
لولا مانع اقتران بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره ككله بسبب الاشتراك
فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل
حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية
فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين
فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام
في ساير الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه
النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسايط فانها قد يفرض مضلعة لا
مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل
من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يمكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج
فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة
في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتاخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية
واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية
المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة
فلا يتصور اختلاف امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا اجزاء
فضلا عن اختلافها بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن للمانع ان يمنع
ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة فانها
يتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد
الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة
لشكل اخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا

المنع

المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية
اذ لا يتصور تبدل شكل مما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ويقتضي القسمة
الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى
ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت
الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المقتضية الى الانفكاكية فيلزم
استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان
هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عنه هذا
الذي قلناه بانه لا يبقى حقية الكلام وصحة الدليل لمقدماته بل هو من قبيل تعيين
الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية لو خلت عن
الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا يحل فيه اصلا لكنها
حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان يقول
على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل مجاردة صورته قبل التجزئة
وبعدها فان كان لا تميز ثمة بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره
كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا تعدد
بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة
الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه
من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال يعلل بالمادة وكلاهما ممنوعان
فلا نكرره ورابعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة
قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين
الى الاخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وح فلا بد بين
جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة
للصورة والا لتم لها اي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود
على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا يكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد
لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لو كانت
الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد
فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط
لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة
لانها في حد ذاتها يقبل صورا لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون علة للمعينة
من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل
ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر اخر ولا
الصورة اي ليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فيحتاج الصورة في وجودها

اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة للصور ح فالاولى ان يقال
فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اى الصورة لا توجد
الا مع التناهى والشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتأخرة
عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فيكون الصورة متأخرة عن الهيولى
فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته فى المعية
والتأخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها
اى انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت
عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصور
الجسمية يتبدل ويزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل
ما ذكرتم انما تدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصور
المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية
واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم
وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين لحاجة الهيولى الى الصور
فى بقائها لان الصورة يتحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها
وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن
الصورة كلها فهى اى تلك الصور المتواردة كالدعائم يزال واحدة منها عن السقف
ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعائم
وحاجة الصورة الى الهيولى فى التشخص والعوارض اللازمة تشخصها اذ قد علمت
ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها
وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور
خامسها كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى
لكل جسم من الاجسام صورة نوعية تجعلها متنوعة الجسم انواعا كثيرة من
البسائط والمركبات وذلك لانها اى الاجسام مختلفة فى اللوازم كقبول الانفكاك
وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء
والهواء او عسر كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اى عدم
قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات وليس ذلك
الاختلاف فى تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور
المختلفة لا يجوز ان يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة
وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ الامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته
الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك الامر المختص اى ثابت لبعض
من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما يمكن استناد

ماهو

ماهو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب
اذ لا بد ح من ان يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مبادى لآثارها
ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما
للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه الى امر آخر مختص يستند
هو اليه ويتسلسل قال الامام الرازى الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم
من الكيفيات والالوان وغيرهما مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما
ان تلك القوى اسباب بوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل
الاقرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد
عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية المشتركة
ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخرى مختصة
وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة
منها لا يقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه
الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة
اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى وح نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم
اى فلاى شىء يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات
الصور النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لا يقبل الا ما هو عارض
لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء
فلا بد من اختلافهما بامر جوهرى مختص وربما يستدل على اثبات الصورة النوعية
بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ الكيفية الزائلة
باق مبرد الماء اى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان فى الجسم
امرا هو مبدأ الكيفية فلا نجد لكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون
صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول لم قلتم انه اى عود الماء الى البرودة ليس
بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة وهذا الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة
النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية
والعنصرية فتحققه ولا تنس كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من
تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته
فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا ان المص جعله من تفاريع الهيولى
فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة
انه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من
التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور
حصوله فى جميع الامكنة معا فلا بد ان يحصل فى حيز معين ولا يكون حصوله فى ذلك

الحيز مستند الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم مم بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمجرد ولا مكانه له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نم امكان خلوه في نفس الامر عن تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط واذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما توهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هو فيه باطل كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس بشيء من امكنة خاص تختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالبا له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء مائل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى تلاقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لا يرتفع الحجر اليها لطلبه لما م العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتوقفت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه من المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما كجزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين امرا خارجا كما ان المخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لا تصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر **فرعان** على ان لكل جسم مكانا طبيعيا **الاول** لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما كان طالبا للاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الاخر حال

كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو مح ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة اولا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل مح فالمكان الطبيعي واحد **الثاني** من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لم يجد اليه طبعا بل سكن انما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا للاخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا فلابد ان يكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الاخر اولا فعلى الاول يتجاذبان فيحتبس المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في المائية لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض اخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله تعالى اعلم

الفصل الثاني من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي سبق في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها

اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة
مقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما
من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي
كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما
يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل
قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزئه المادي وحده
او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد من ان يقيد الجزء بكونه
جسما اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور في
رسم البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزءان من
الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام
البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما او لا
الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع وكل
منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات
في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم
والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله
في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك
ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي
العناصر ولا تشاركها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب
الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء
محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب
الحقيقة من اجسام مختلفة الطباع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من الاعضاء
الحيواني الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطباع فيتناول الكل
فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه
ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطباع اما ان لا يتركب من اجسام
مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا
له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه
اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك
اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم
صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد
اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها
والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلناه لك اشار

وبهذا ظهر ضعف كلام الكاتبي حيث قال الواجب على تقدير
تركب الجسم من الهيولى والصورة ان يزاد في هذا الرسم
قيد اخر وهو ان يقال انه الذي يساوي جزؤه الجسماني
كله في الاسم والحد كما لا يخفى على المتامل واما المراد من
التقييد في عبارة الشارح التقييد بحسب الارادة لا
زيادة قيد اخر كما يدل عليه قوله والى ذلك اشار المص
منه تامل

مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط
بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم و
نظائرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت و
الجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب
الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس
خرجت الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني ما هو يتركب بحسب الحقيقة من اجسام
مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر
التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات
اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين
عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب
حقيقة في نفس الامر من اجسام مختلفة الطباع وبالمركب ما يقابله ثم ان المص
ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها اشكالا طبيعية وبين
ان الشكل الطبيعي للبسيط ما ذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا
شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الابعاد
فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من التاثيرات الخارجية يحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حد واكثر
من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده
الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام
المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب
صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام
هو الكرة وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اي
طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط
الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع فكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة
انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية او سطحا
او نقطة وهي امور مختلفة الحقايق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل
متحدان ويشكل فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة
الاول الارض بسيط على رايهم وليست بكرة لما عليها وفيها من الجبال والتلال
والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه تضاريس الارض
وخشونتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي تلك الخشونات
على الارض بمجاورته على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف

زسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة
الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه
فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا
فلا يخرجها تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بجملتها الحسي
اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية لا يقبل الاشد
والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات
القادحة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرة منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال
شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح
والامطار والسيول فانثلم بها جزء الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما
حصل لها من الاشكال فلا جرم تبقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك
الخشونات فيكون خروجها عن شكلها بتلك الاشكال وذلك لا يقدح في اقتضاء
طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة
الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة
الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب
بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل
مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها
لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري
ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني
الافلاك المكوكبة فيها نقر اي حفر يركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية
لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا
لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون اخر فقد اختلف
فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن ذلك بان الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل
له صورة نوعية يقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة
اخرى يختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز ولزم من ذلك ان يبقى في الفلك
الاول نقرة او متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة
لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا
يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف
الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما
جاز استناده الى امر تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك

صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالة فان صور
العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي
العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى
ان يكون بجزء من الجسم قوة وبجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان
كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل
والثانية مختصة ببعضه والثالث ان كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر
في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال
الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة
والخشونة هي القوة المصورة هي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ترى انها
لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان
فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي يتخلف منها الحيوان
او النبات واختلاف اثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز
لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها يختلف جانباه
بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن
فيجوز ايضا ان يختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل
الواحد كما ادعيناه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة
لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن
ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة
فالماء كلما كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان
في قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للامتلاء مما اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان
ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا خلي وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة بل
من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضي طبعه تساوي
بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كري وانما ذكر الدائرة لانها
اسهل في التصور ولما كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا اذا تربط فيه دائرتان
مركزهما واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة
الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد
به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل هلالي يملاه
الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر
من القدر من الماء اعني بما يملاء ما بين قطعتين من سطحين كريين تتمان

على راس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار
بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو
امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اى الذى لا تركب حقيقة من اجسام
مختلفة الطبايع كما بهناك عليه ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك و
الكواكب فهو قسمان والعنصرى العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب
ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط
واثنان للمركب **القسم الاول** في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان
الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة
على اربعة وعشرين فلكا اى هى ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة
من الافلاك ستتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المركز وللقمر
فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى فلك الافلاك
سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم بالفلك
الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد فى لسان
الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى
ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر
وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل على وجودها
الحركات المختلفة فى الجهة والسرعة والبطوء او فيهما معا فانه لا بد لها اى لتلك
الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين
بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل
يحجب ما هو اعلى اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اى الحجب على ما ذكر بان
الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم
انه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى
والمشترى الزحل والزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا ينكسف الا
بالقمر ولا يتصور كسفها شيئا من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت لكن
لها اختلاف المنظر دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه فى انها
فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت
من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان
عن الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار يعلم بذات الشعبتين
المنصوبة فى سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر او لا فلذلك عدل بطلميوس
الى طريقة الاستحسان فقال هى شمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة
اعنى بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تاكد هذا الراى بما ذكره بعض المتاخرين

كابن

كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها
مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها وعطارد كشامتين
عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق
فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة فى وجه
الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان فى وجه الشمس نقطة سوداء
فوق مركزها بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما الشامتان
فجاز ان يكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التى ذكرناها
هى الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة
واحدة ولكل من السيارة عدة الافلاك يتركب منها فلكه الكلى وستعد ها
عليك عد ان شاء الله تعالى ومبناه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك
هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن
ويكون الحركة للكواكب نفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك اى امتناع
الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق
يكون ثخنها ما وبا اقطار الكواكب المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات
اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها مغرقة
فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات النطاقات والحركة
عليها ابعد من اثبات الخارج المركز ومتممه المختلفى الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان
ذلك غير جائز قلنا لم لا يجوز ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد
ويكون هى حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغنى هذا الذى ذكرناه
عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية
وبحركة هذه الحركة السريعة ويتعلق لكل واحد منها نفس على حدة ويحركه حركة
اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم
على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج
على ممثل زحل فيكون الافلاك سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول
بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيصير اضعاف
عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم بقاء نسبتها اى نسب
بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة فى
كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة
عليها الثوابت فى الحركة سرعة وبطوءا وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها
واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اى بعض الثوابت على افلاك تحت
افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اى كسف

السيارات للثوابت على ما ذكره غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت
في مداراتها اي محاذيا بالمدارات السيارة حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجة لنا
عن رويتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في
الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت
السيارات او فوقها فلا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس
الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة
بصعوبها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا **المقصد الثاني** في المحدد اي في اثبات
جسم محدد الجهات وبعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة
منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اي بالقرب والحصول
عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك
كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة
المستقيمة فهي موجود لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اي متعلق الاشارة
الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم متحرك
في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا
للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة وايضا الاشارة
الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول
ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل تحصيله
بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد
بالحركة تحصيله اي تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة معدوما لاستحالة
تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا
موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج و
لا شك في انه اي الجهة شيء ذو وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن
المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اي حصول الجسم
في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا في انها اي الجهة لا تنقسم
في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك الماخذ و
الامتداد فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت
اي وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة اي
تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل
له في تلك الجهة والا اي وان لم ينته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة
فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان
لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة

لانها

بل في هذا المقام بحث وهو ان البحث به اهل يلزم في الجسم الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون هناك اجسام متخالفة الى غير النهاية اما بطريق الاحاطة واما بطريق
المماسة بالمكن ويكون من ذات البعض ان يتحدد به جهة طبيعية الاجسام مطلوبة وفي بعض الاخر ان تتحدد به جهة اخرى طبيعية مطلوبة للاجسام الاخرى وهو بالنسبة
للاولى كذلك بالقياس الى تلك الاجسام الاخرى فليتامل

لانها اجيب بان هذا انما في ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة او الحركة فلو كانا
في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال فاذا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج
وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة
فلها اي الجهة نهايات وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام
لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت
خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم تكن نهايات واطرافا
بل كانت اجساما لكان الجهة امرا متحيزا بالاستقلال فكان منقسما في الامتدادات
كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت
من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن
الجهة حدودا مختلفة الحقايق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما
في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف
يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اي او هي في الملاء الذي لا يوجد
فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات
متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي الجزء الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع و
الاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة
فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع
بعضها وهربه عن بعض اخر منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات ان الجهات
على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا
العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحديهما في غاية البعد
عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم
المحدد كريا لتتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل
لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد
منها لان غير الكري من الاجسام لا يتحدد الا القرب منه واما البعد عنه فغير
محدود له وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد
اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك
الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو
النهاية الحقيقية التي ينتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده
كافيا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له
في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام
القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا
في جهة من الاجزاء فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما

والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما
فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما ذكرناه
وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام ليكون سطحه
الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه ومنتهى
به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب ثم له اي للمحدد احكام
منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله واللازم باطل
فالملزوم مثله اما اللزومية فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان
كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ملاقية بجانبه الاخر ولا شك
ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر لتساويهما اي تساوي
الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الاخر وذلك انما يتصور
بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة
وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة
فلا يلزم الانحلال المستلزمة للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا تكون
الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يمكن حركة
اجزائه اليها لا متحددة به هف ومنها اي من احكام المحدد انه شفاف لا لون
وكذلك ساير الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن
رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي
لا نم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك
لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم
هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا يتمشى في المحدد اذ ليس
وراءه شئ حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال
لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا
كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان
يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة انما يحصل
في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت
قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض
لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا
لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق
التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد
الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدأ الميل
الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يصحان

حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة
المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبل اي قبله لا به وهذا الدليل لا يجري
على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والجهة العامة للكل انها
متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير
ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم
لتنافيهما اي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي
توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين
اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة الدحرجة في الكرة
وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة
الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي
بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان الحجر المرمي
الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدئه كما مر ومنها انه اي المحدد
وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع
البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم
الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت
بحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة
بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين
الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز
ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة
كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها يوجب الحرارة
في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة
عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك
لا يقبلهما وان كانا مقتضيين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية
المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هي الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي
هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيط والثاني باطل والا كان الاقرب من
الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة والاستحالة اي التالي باطل
لما ذكر ولاستحالة ان يسخن الشمس وحدها حال طلوعها اون السموات
التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها
كنقطة في كرة قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع

فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارة في عالمنا
هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها فلان اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة
الزمهريرية مانعة له وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة
يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس
التسخين ثم اعترض المص على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اي قياس
الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن
بل شعاعها من امور هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة
ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس
اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة يقتضي تسخينها
واعترض اعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها
بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال
الطبقة الزمهريرية بعيدة منها ولا يتصور بعدها للافلاك المتسخنة جدا اذ
لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه
السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء
القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه
وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده
معلوم مما مر لانه مخصوص بالمحدد ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني ان مادة
المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب
ان يكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم له
حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة
وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان الجسمين
حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا
يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام فاذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد
من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي
وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل
الحصول فاذا خلي الجسم وطبعه تحرك بالاستقامة الى الحصول فيه وان
كان قبل الحصول حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على
الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك
لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت

الفاسدة في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان اخر طبيعي لها وان كانت
الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان
كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد
تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة
قد يقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة
كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الخ فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية
حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيتقال حصولهما معا في ذلك
المكان فيلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي
اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل تعدم واحدة من
الصورتين عند ما يوجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل
في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده
مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما حققته اي تحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء
الصورتين حيزا واحدا وان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما
في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقايق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم
وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك
في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد وغيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا
ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما المحدد فانه لو ازداد لكان ثم مكان خال
ينتقل محدب المحدد اليه ويملأه ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور
هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ثمة ليس شيء
ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية
للبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد
والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فكذا المحدب المحوي المماس لمقعر المحدد ولا
يزداد ولا ينقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه
فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا ننسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك
ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب المحدد بالزيادة او النقصان
ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان
ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد
مقعره وينتقص محدب المحوي بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محدب
المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتأتى في سائر
الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب
الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة

الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلا
قلت هذا اللزوم مم لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهو الذي اورد ناه
من الاعتراض انما هو على رايهم واما على راينا فالمنع على وليلهم ظاهر لجواز الخلاء
وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك
مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول لجواز
خلق الله تعالى جسماني مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان
فيه اي في المحدد وكذا ساير الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب
الارصاد لما راوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز للكواكب
انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل
مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون
فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه
المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي
فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخرى دون
الحيز الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص
مقيسا الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان نسبة كل جزء
الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان لا يحصل كل جزء
اي شئ من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع
وانه مح او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز
وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه مح لا يستحيل ان يكون جزء واحد
في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك
اي الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء اخر ووضعه
يقتضي كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه
مبدأ ميل مستدير ورجا لو اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز
معين اما ان يكون واجبا او جايزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتفقة
في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثاني
وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه و
ذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جايزة ففيه مبدأ ميل مستدير
والا امتنعت حركة المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك
على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه
اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت
البساطة بما ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فينقض ويتكلم ههنا عن عالم

وان

وان سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا يقتضي الحركة بالاستدارة بل يقتضي
عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي
الجوانب دفعة واحدة وانه مح او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما
ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد
هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر
والكبر ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة
اختلافا عظيما بالسرعة والبطؤ مع استواء جميع النقط المفروضة فيه اي في
البسيط وصلاحها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة
بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن
استناد ذلك اي تعيين بعض النقطة للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى فاعل
موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام
اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينهما
بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر واذا
وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعتبر فوابه اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من
المؤنات التي يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان
تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت
واما الاشكال على الوجه الثاني فهو ايضا مبني على البسايط فيرد عليه ما ورد على
الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدا
الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لمانع
ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته الميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه
وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قيل هو اي
المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك
الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان
دورته يتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من
المحدد وتحرك ذلك الجزء الى المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق
فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدورة ولم يعد الشمس بحركة الكل الى
محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد
الشمس الى موضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط
لجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته السريعة اليومية يسمى الحركة
الاولى فانها مشاهدة اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل و
النهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت

قال الامام في الملخص ان في ما كان الفلك بسيطا لم يكن بان يحصل
بعض اجزائه في بعض اجزاء حيزه اولى بان يحصل في سائر اجزاء
حيزه فاما ان يبقى كل جزء من اجزاء حيزه فيكون ذلك ترجيحا
لا مرجح فيه لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال او لا يبقى بل يتحرك
وذلك يقتضي كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لم لا يقتضي ان
يكون البسائط العنصرية متحركة بالطبع على الاستدارة وذلك
باطل الى هذا كلامه ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان يقال
لا نم جريان الدليل في الاجرام العنصرية وانما يجري فيها ان لو
لزم من بقاء كل جزء في حيزه الترجيح من غير مرجح وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن في ذلك الجزء من الحيز ما يختص ان يكون كذلك
فانها قابلة للكون والفساد ولكل جزء من اجزاء العنصر الكلي سبب
خاص وحصول في حيز معين من اجزاء حيز العنصر الكلي بالطبع او بالقسر
ووضع سابق ولا كذلك الاجرام الفلكية لانها في طباعها لا تقبل الكون و
الفساد ولان القابل للكون والفساد في طبعه ميل مستقيم
مستديرة فلا يكون فيها ميول مستقيمة فلا يقبل الكون و
فليتامل

[illegible] انتقاص [illegible] ازدياد [illegible] المحدد [illegible] تعالى [illegible]

في مكانها على الاستدارة فلابد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون
حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اي قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان
العالم الجسماني هو المحدد مع ما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في
منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار لتعدل
عليه في ساحات الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع
الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي
الخفاء يكون ملازمة لسمت الراس مارة به وهو دورة تامة بر من الارض
يسمى خط الاستواء استوائه بخلاف الشمس فانها لا يلازم سمت الراس
في خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الراس
في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه
قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة من سمت الراس
الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى
تسامته بهذا حالها دائما اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية
ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك
ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا لم يمل عن
المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا ما من الكواكب الثابتة تخلفه الى
المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة
الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون
في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب ويفرض دائرة
موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها
كانها اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي تتحرك عليها
مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقطعت الى ما تحتها وتسمى
الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج
اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك
الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وانها اي الدائرة الموازية
يقطع معدل النهار منصفين على نقطتين متقابلين لانهما دائرتان عظيمتان
وكذلك كل دائرتين عظيمتين تتفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التنصيف
لما بين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين
مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع
نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين
فما يتجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال

الربيعي

الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يتجاوزها الى الجنوب من المعدل
هو الاعتدال الخريفي لانه مبداء في معظم المعمورة ايضا ونفرض على منتصفها
اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال و
الجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان اي هاتان
النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف
الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب
الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب هي الانقلاب
الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع
اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية
فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج يكون بقطع الشمس واحدا منها فصلا من
الفصول الاربعة التي للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام
الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما
الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دواير عظام تتقاطع على قطبي البروج
ويمر كل واحد منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام ويفصل
بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدواير فيحيط بها اي بالاقسام
كلها ست دواير كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا
كل برج منها ثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين
قسما سواء وسموها دقايق وقسموا الدقايق اي كل واحدة منها ستين
قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموها
روابع ثم ما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور وكان كل قطعة من منطقة البروج
واقعة بين نصفي دائرتين يسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك
الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حراب البطيخ ويسمى بروجا
فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة
وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها
من وصل الخطوط بين الكواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية
وانها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي
للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك
ان تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة
وكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس
وابتدءوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بحمل الاعتدال الربيعي من جانب
الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع

النباتات تنشو ونماو بدأ فيها بمبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان يمر هذه الدائرة غاية البعد بين المنطقتين كما بين في الاكر فمن المعدل يمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اي قطباها في الدائرتين اي المنطقتين فانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها باقطابهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج وهو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة

المارة

المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان صح بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له من المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكور خمس دوائر عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص وهي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليها واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه واثنتان منهما متحدتان بالنوع لا تتعدد اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض فانهما تتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها اي على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة في كل واحدة من حدي دائرتي الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة و قطباها سمت الراس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها اي بقطبي الافق فيكون هي ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة

نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق
كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعدة
والهابطة من الفلك وبين الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من الافق
يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه
من الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق
متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه
عنه ثم انه ياخذ في التفاوت منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق
ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج
هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف
الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف
الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه
مع المعدل وذلك بمرورها باقطابهما فهما يمران بقطبيها المار والثالثة منها تمر
بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعني وسط السماء المسماة
في المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتي الراس والقدم وبنقطتي
المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب
اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة
المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي
والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق
اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي
الافق وبقطبي المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف
النهار فانها قد يقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة
السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق
وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج يسمى عرض
اقليم الرؤية ويسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها يفصل بين
نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة
في وسطها والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي براس خط
خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع
والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب
المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس
الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس
منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من

الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي الشرق والغرب
تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول
السموت لم يكن له قوس سمت بمرورها بنقطتي المشرق والمغرب
وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعني
نصف النهار وكذا الحال عند غاية الانحطاط ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق
دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون ان لم يكن
الكوكب على دائرة اول السموت وينطبق هذه الدائرة عليها اي على اول
السموت ان كان الكوكب عليها وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا
الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى الغايتين واذا فرض انه في احديهما
مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز
اعتبار انطباقها اما على كل واحدة من نصف النهار واول السموت فهذه
الدوائر الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير
محصورة لكن ثلث منها لا يتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا يكون في بقعة
واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول
السموت وثنتان منها يتغيران في بقعة واحدة انا فانا وهي دائرة الارتفاع
فانها تتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي
منطقة البروج بتحريك المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر
العظام وغيرها وما يبتني عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر من
جهة الشرع في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم يكن بنا
حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها فيه ليقف على مقصدهم في علم
الهيئة واذا رايته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهلك اي لم يزعجك
سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من
الامور اليابسة وفي المثل ما تقعقع بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات
لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل ان
يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد
ان تفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان تفرض فيما
بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها سريعة وهي
المنطقة وان يفرض عن جنبتيها دوائر صغار متوازية لها يكون الحركة عليها
بطيئة بالقياس اليها بطوءا متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ
مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها
ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة

واحدة منهما ونفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد
بينهما فهذه وامثالها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة
تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست
من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي
راسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطؤ والجهة على
الوجه المحسوس والمرصود بالالات وينكشف بها احكام الافلاك والارض
وما فيهما من دقايق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها
قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهي فوائد جليلة تحت تلك الالفاظ يجب
ان يعتني بشانها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك
والله المستعان على كل حال

المقصد الثالث في فلك الثوابت

قد زعموا ان لها اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك
حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها يتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد
اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها يتم الدورة
في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها يقطع
في كل مائة سنة جزءً واحدا وقيل انها يتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة
وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتاخرون من انها يقطع درجة
واحدة في ست وستين سنة وقيل يتمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي
سنة بناء على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها يقطع جزءا واحدا في كل
سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة
بما ذكروه من المدد اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما
عرفتها واعتقادهم انها يتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب تمام
الدورة في هذه المدد المختلف فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة
من الكواكب بالثوابت اما لبطؤ حركتها فلا تحس الا بتدقيق النظر في احوالها
المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك
ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض
في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفائدة تبين شغفانك فيما ياتيك
بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وابطاء واستقامة و
رجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق
المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اي للموافق المركز سطحان
محيطان به من داخل وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي
يقابله والفلك الخارج المركز فلك المحيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي

يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز
في ثخن فلك اخر ويسمى ذلك الفلك الاخر المائل هذا انما يصح في خارج
القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات
سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المركز مسماة بالممثلات واما
عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والاخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرف
وتنقسم ذلك الفلك الاخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى متممين احدهما
حاو للخارج والاخر محوي له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج يتم
الفلك الكل الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساويي الثخن بل هما اخذان
من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم بتدريج ذلك الغلظ الى دقة اي ينتقص
شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم
الحاوي لمحدبه اي محدب الخارج ومن الاخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج
متبادلين حال من المستتر في اخذان اي هما ياخذان في ذلك الغلظ
المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والدقة فيكون غلظ
كل من المتممين في مقابلة الدقة من الاخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في
الخارج والحاوي الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما تنجبر بغلظ
الاخر ويكون في الوسط منهما اي من المتممين حجمهما سواء اي يكون حجم وسط كل منهما
مساويا لحجم وسط الاخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الاخر
ورقته ويكون مقعر الداخلاني المحوي موازيا لمحدب الخارجاني الحاوي ويكون
مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح
اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج اخر كاحد
خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون ح مركز ذلك الخارج الاخر
وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي
مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام
عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير
عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك
بحيث تماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى وح يكون قطره بقدر ثخن ذلك
الفلك ولا يتصور له اي للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة
مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي في ثخنه دائرا حول مركز العالم و
ترسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز فلك الحامل
للتدوير وان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة
كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز الفائح

ان يدة الفلك الموافق المركز ينقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض الذي
هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها
ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان
الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على
الموافق منه اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه
لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس فيه اي في المتحرك على الموافق سرعة
وبطؤ لا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض
بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها
واما الخارج المركز فانه لا يختلف فيه اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع
حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت من الموافق لكنها اي حركة
الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو
الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسط اي
وسط هذا النصف بها اي بتلك النقطة تماس هذا النصف او الخارج
مقعر المائل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه ويسمى هذه النقطة
الحضيض والنصف الاخر من الخارج ابعد منه اي من النصف الاول بالقياس
الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل
وتسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار
من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس
فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ
ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية
اكثر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين و
اختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع
واما التدوير بحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي
من حامله اي موافقة بحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في
ذلك النصف وبحركة مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى
جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركتيه اي حركة التدوير
وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الاخر الى خلاف التوالي
من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى
ابطأ بل ربما ساواه التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل
فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج
عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك

المتحرك

المتحرك راجعا الى جهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير
يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطؤ في النصف
الاخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة
التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطؤ حركة وسطى ولانه يرجع اي خلاف
التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على
تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا
بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدا الرجوع والاخر بالعكس وايضا
فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف
الابعد ابطأ لا اسرع كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون
الاسرع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس
الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الاخر منه اقرب
الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف
الاخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد
ظهر بما ذكر ان الاسرع والابطأ ينضبطان لكل واحد من اصلي الخارج وفلك
التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل
التدوير **المقصد الرابع** في فلك الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة
لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان
اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على
فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك
موافق المركز والا اي وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم
يختلف قربا وبعدا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض فلا يختلف
سرعة وبطؤا كما علمت واللازم باطل بالرصد اذ قد وجدوا ان الزمان المتخلل
بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج
اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف
الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول
ابطأ منها في النصف الثاني وكيف كان الحال فله اي للكوكب الذي هو
الشمس فلكان اما خارج مركز ومائل اراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه
واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هنا
من حركتي التدوير وحامله على وجه تحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما
على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا
اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت

لابد لتحريك اوجها من حركة اخرى هي حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا
حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى و
ايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة
الى تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعة في نصف
من فلك بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطوء في نصف اخر بعينه لا يتغير
ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية فيكون وسريعة في الجنوبية وذلك
ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك
ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء و
الاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله
فلنفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف
قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك ان يفرض حركة
الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتممان الدورتين معا وان يفرض
حركة التدوير شبيهة بهما على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة التي يرسمها مجموع
الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز
سواء ويكون الاختلاف المحسوس من اصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا
ان بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن
ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز المقصد الثاني في فلك القمر لما كان
القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث
تسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج وتبطئ في نصف اخر منه وليس
القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه
ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير يتم دوره
قبل دور حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل
وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد
الى موضعه بحركة التدوير قبل دوره حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء
اخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه و
هكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء بعينها
من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه
من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه
من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد دور حامله ثم اذا قيس
سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ يعني ان اختلاف

القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل بما الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم
بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسي المفروضة
في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع
تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي
الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج
المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس
الى التوالي كان اوجه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني
على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك اخر سوى التدوير
وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي
يكون الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس
ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان
عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة
يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه يتباعدان عنها اي عن الشمس
بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا
والمقابلة ثم يتقاربان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم
ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها
مركز التدوير وهي في وسط منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك
البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس
كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير
بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع في ظل الارض في كل منها و
اللازم منتف بل تقاطعه اي تقاطع منطقة المائل فلك البروج ويقطعه
بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هي التي اذا
جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الراس
والنقطة الاخرى منها هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب
من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي
الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا
رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا اخر فيه بعد زمان
طويل رأينا الثاني من الكسوفين متأخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء
فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فله اي للقمر فلك
اخر سوى الثلثة المذكورة يحركها اي يحرك ذلك الفلك الاخر العقدتين الى
خلاف التوالي وبظهور حركته في جوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا

وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له
عرض عن المنطقة في الشمال تزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف
ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا
قليلا الى ان يحصل القمر في الذنب فيكون ح عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض
في الجنوب كما وصفنا فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الاخر فيكون هناك
غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال و
الجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء
والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين
واحدة فهي اي العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة
فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الراس مثلا تساوي العرض المتزايد الجنوبي
للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف
الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الاخر
فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي للقمر اربعة افلاك تدويره وهو مركوز في حامل خارج
المركز هو في ثخن مائل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز مسمى بالمائل
لميلان منطقته عن منطقة البروج محيط به اي بذلك المائل فلك اخر موافق مركزه
ايضا لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاسفل
والى خلافه في نصفه الاعلى وللخارج حركة الى التوالي وللاخرين اي المائل و
الجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله اي للقمر في الطول وهو ما بين المشرق والمغرب
اختلافات ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا
كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز
التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر
المنتهي اليه فلا اختلاف ح بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة
او صاعدا من الحضيض الى جزء اخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الاخر بل
حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير
فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره و
تارة الى ان تزاد عليه حتى يتحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف
هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير
اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم
والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة
التدوير التي هي مبدا حركته الخاصة والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما
يحاذيان في ما بين الحالتين مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير

الاوج

الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم
الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه
كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم و
الخارج بل هما يحاذيان ابدا النقطة اخرى ستعرفه ويسميان ذروة وسطى
وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض
واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف
واقع بين الذروتين علم انيته ولم يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب
تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز
فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير
كما مر فان كان مركز التدوير ح في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية
وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف
الاول اذا لم يكن في الغاية فانه تقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف
هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول و
للقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما بينا **تنبيه**
لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة
كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة
الاول ان تكون تلك الحركة اعني حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة
الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خرج من مركز الدائرة و
انطبق على قطر من الكرة وادارها حول مركزها الثالث ان تتساوى بعد تلك الكرة
عن مركز الدائرة وح نقول هذه الاصول التي قررناها في افلاك القمر وحركاته يوجبها
ان يكون القمر بل تشابه حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي
قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه
بخلافه تشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز
والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من
جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين العالم والصواب ان يقال هي من جانب
الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج لما هو المشهور واما
تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي
هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم
الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم اورد على كلامهم عند اضا اخر فقال كيف

اى كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب
ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك
الاحوال استدلال بوجود اللازم الذى هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذى
هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم
المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساوات هيهنا اذ يجوز ان يكون ثمه
وضع اخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال
المعلومة كما ان الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة فى
اللوازم وليس انتفاؤه اى انتفاء الوضع الاخر وربما لا مبرهنا

المقصد السادس

فى افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها يكون سريعة فى الحركة اى توالى
البروج فياخذ فى بطوء يتزايد ذلك البطوء الى ان يقف هذه الكواكب فى جزء من اجزاء
البروج ايام ما ثم ياخذ فى الرجوع الى خلاف التوالى متدرجا اى كل واحد منها فى السرعة
فى رجوعها الى حد ما ثم ياخذ فى البطوء فى رجوعها الى ان يقف ثانيا ثم يستقيم
اى يتحرك على التوالى متدرجا فى السرعة فى استقامتها الى غاية وبعرض ذلك
الذى ذكرناه من احوالها فى جميع الاجزاء من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها
ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى
كل منها فعلم بما ذكر من احوالها انها فى تدويرها بحركتة فى نصفه المخالف على حركة
حاملها كما مر فى العاشرة الخ انية ثم انها اى الكواكب الخمسة يكون غربية من الثوابت
فتلحقها مقارنة اياها ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها
متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس مستقيمين ثم
يتفرقان عن الشمس حتى يصير اشرقيين عنها فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين
فى هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزء
وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالى
متقاربين عنها حتى يقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم تونان اى يصيران غربيين
عنها فيغربان ح قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين فى التغريب
عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارنانها
فى الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز
الشمس وان بعد عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرها فقط والبواقى من المتحيرة
وهى العلوية ليس كذلك فان رجوعها بل اواسطه انما يكون وهى فى مقابلة الشمس
وهى فى الحضيض ح كما ان اواسطه او استقامتها انما يكون فى مقارنة الشمس ايا لها
وهى ح فى الذروة والكواكب الخمسة مختلف بعدها الصباحى والمسائى كانه
اراد به نصف قطر تدويرها وح يلغو قوله عن الشمس الا فى الزهرة وعطارد فان

غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطرهما والمسطور فى كتب
الفن ان القسى التدويرية ابطائية كانت او سراعية رجوعية او استقامية
لم يوجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا او زمانا وفى بعضها اقل
قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا لقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيه
ونصف قطره ح اعظم فى الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك
خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا اخر يكون حاملة فى تحته فقال
والبعد المذكور اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غاية نصف
قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد فى اخر الجوزاء واول الجدى اعظم مما له
فى سواهما اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه فى سائر اجزاء البروج فهو اى
تدويره ح اقرب الى الارض فهو فى هذين الموضعين فى الحضيض من حامله فقد
وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو
اى الاوج اذن متحرك الى المغرب اى الى خلاف التوالى اذ لو كان الاوج ثابتا غير
متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض فى الدورة الواحدة الا مرة واحدة
وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اى الى التوالى كما ان مركز التدوير
كذلك لزم ان يتحرك الاوج فى نصف الدورة ثمثة بروج وفى نصفها تسعة
وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء فقد
حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى
ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل اخر القوس
فقد تحرك ح المركز ثمثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك
المركز من اخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر
بينهما فلا يكون حركة شئ منهما متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة
وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز الى تربيع
الحمل على التوالى وهو اخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول
الجدى فيكون المركز ح فى الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى
وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو اخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض لانهما
انهما يتلاقيان فيما بين الربعين وقوله فتقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه اى
يقارن الاوج مركز التدوير فى الميزان وفى الحمل وقوله فمركز التدوير ايضا سهو و
الصحيح فاوج الحامل يتحرك بحركة الى خلاف التوالى ويسمى ذلك المحرك المدير
لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحى والمسائى فى الميزان اعظم
منه والصواب اصغر منه فى الحمل فهو اى تدوير عطارد فى الحمل اقرب الى الارض منه
فى الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان

ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل
مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم تختلف بعد الشمس عن
الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدالين ويعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين
وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا
كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اي توافق
الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك التوافق اما الاتحاد المتحرك وهو كرة
الثوابت مثلا واما التوافقها اي توافق المحركات المتعددة في الحركة بان يوافق الحركة
الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض اخر جهة وكما في كما اذا فرض ان محركات
تلك الاوجات هي الممثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل
عرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا واما عرض
مركز جرميهما فقد يكون جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان
النصفين من مداري مركزي تدويريهما يتبادلان في جهتي الشمال والجنوب فاذا
كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج
ثم اذا جاوزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك
عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها وتباعد
المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف
ما بين العقدتين ثم تقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهي اي
الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي كان جنوبيا و
قد صار هو الان شماليا وصار النصف الاخر الذي قد تحرك عليه في الشمال
جنوبيا وتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم يتقارب
اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا ابدا فيكون مركز تدوير الزهرة
دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك
فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق
وهو يتجاوزه الى النصف الاخر الذي كان شماليا وقد صار الان جنوبيا فمركز تدويره
دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ثم لهما اي للزهرة وعطارد عرضان اخران
متغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان القطر من
تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كانه اراد بالمنطقة
مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين
دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج
المنطبقتين ولذلك الكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي
كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر

المار

المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي عرضا وكيفية مسطورة في كتبهم
ولقد احسن في هذه الحوالة ولو عممها في اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها
لكان احسن واحسن لان التعرض لها على الوجه اورده اوجب انتشار الكلام
وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا
عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم
لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان يكون دورية متشابهة تحيروا في مبدا
هذه الاختلافات المعلومة بالرصد او المشاهدة في هذه الكواكب ولم ينبسوا اي
لم يتكلموا فيه اي في ذلك المبدا ببنت شفة اي بكلمة شافية والذي يتخذم ينحي بالهدم
على قاعدتهم في هيئة افلاك عطارد بعد ما قدمناه من ان ما ذكروه استدلال
باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اي تلك القاعدة يستلزم
تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه
فانا وجدت لنقطة اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى
تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج الذي هو
مدير ومثل هذه الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذي ينحي
بالهدم على قاعدتهم في الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فما ذا يمنع ان
يختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اي على الافلاك من ارادات
جزئية لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اي ان العصمة لا يكفي
في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة
عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه القسم الثاني من اقسام
الحكمة في الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه مكمد
في نفسه يظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا
بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فتحدث
من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير
ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي
والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما
يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب
لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اي
بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة
وفيه اي في هذا القسم مقاصد خمسة الاول في الهلال والبدر والقمر لما
كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الاخر مظلم ولما
كانت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها ودوننا فلا نرى له

ضوء اصلا وكانت ح دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه
منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة
الرؤية ثابتة ونقول دائرة الضوء تزول لا محالة بزواله اي زوال القمر عن المسامتة
اي مقارنة للشمس فبعد الانفراج بينهما اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف
والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما ح يرى
قوسا من الوجه فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكثر بالبعد عن الشمس ويزداد
المرئي من الوجه المضيء عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التي
هي غاية البعد بينهما وح ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم
ان النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الاخر فيتقاطع ح الدائرتان
مرة اخرى وينحرف عنا شيء مستدق من الوجه المضيء فينتقص كمال البدرية وهكذا
ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى يرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم يختفي
بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى القمر يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوءه
ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر لما تقرب منها فيمتنع القمر لهذه
الاسباب من ابصاره واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثني عشر
درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى بما قل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض
القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة **المقصد الثاني** في خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر
مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض ح واقعة بينه وبين الشمس
فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا
من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على
الارض ورأسه على محاذاة من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس
فان لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف
كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله و
مكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر
ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح
جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا اي ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر ح بل
ماس الظل من خارج كحدبتي دائرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع
النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اي تلاقيهما
وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف
قطر القمر انخسف كله وماس سطح دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان
كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل **المقصد
الثالث** في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا

مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج
من ابصارنا اليها فلم ير ضوء الشمس بل يرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فيظن ان
الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات
الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم
دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسفت الشمس كلها وان كان اصغر منها
وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوترها الشمس كله فيحجب به عنا تمامها
وربما يكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها فلقربها منا يرى اكبر ويكون القمر ح
في اوجه فلبعده عنا يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل تبقى منها حلقة نور محيط
به وقد روي انها اي الحلقة النورانية رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع
ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر مجموع
نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل منهما
كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر
انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف فانها
اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه
المضيء الينا كما في حال المقابلة فبدرا والمظلم وكما في حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما
يختلف قدر ما نراه من المضيء هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا ويبطله اي قول ابن
الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف
وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه
ضرب عليه القلم اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكروه بعد تسليم الاصول التي بنوه
عليها ان نفي هذا الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف
لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثم سببا اخر لاختلاف
نور القمر مخالفا لما ذكروه وما ذكرتموه لكنها لا نعلمه كان يكون كوكب كمد تحت فلك
القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف
ودوام نور باقي الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر
في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي الكواكب دائما
او استضاءتها اي او لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا
مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لانتهائها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما
لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم تغير الحال فيهما دون
باقي الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا اخر ابعد منه و
هو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل ربما يكون مقابلتها
للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الكثيفة الصقيلة

جدا المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا
حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد
الثاني قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف
باختلاف القمر في قربه وبعده والمحاذاة عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن
في الوجه الاخر قلنا فلا يرى مشرقا الرابع هو سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار
لانه مركوز في تدويره هو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في
حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة
ولا هو قابل للسحق عندكم فكيف ينسحق بها الخامس هو جزء منه لا يقبل
النور كسائر اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات
اذ القمر مركب من اجزاء مختلفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم
المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان
اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل
الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف
لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس للقمر قابلا لشيء
من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع
هو اجسام سماوية مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة
لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس في المجرة
وهي الدائرة البينة المسماة عند العوام سبيل التبانين قيل احتراق حدث
من الشمس في تلك الدائرة في بعض الزمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس
موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان الفلك قابلا للتاثر والاحتراق وقيل بخار
دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة
المدد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا
بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الامدي
والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الجزافات ليتحقق ويتبين
للعاقل الفطن انه لا يثبت اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول
على ما ينقلونه من اوائلهم ويعتقدونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة
يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض تعتبر القسم الثالث في العناصر
وفيه مقاصد ثمانية عشر الاول المتأخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام
خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان
من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة
شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات

عن الاجسام الملاقية لها فان قيل اليبس فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال و
تركها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو
فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك
فلم قلت ان النار البسيط التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون
تحت النار وفوق الاخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصرين الاخرين
وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع
اي ان خلي وطبعه لا حس فيه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة
الى سائر العناصر وما يعرض له اي للهواء من البرد انما هو بمجاورة الارض والماء
وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو
اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة
يابسة وتحققها الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت
الاخرين وهذا الذي ذكرناه وهو ثقله المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان
خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما من التغير
وطبيعته الجمود ولانه طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس يذيبها قالوا وعلى
الترتيب المذكور يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء و
كالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف
فهو ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود وقال المص المناقضة لما ذكروه
ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها الان اذ قيل هي
واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة
بساطتها اذ لا جسم احرق من النار واذ الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات
ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت الباقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على
وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل
يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة المطلقة فهي
هواء لطيفة الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا
الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فيحصل
من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي
بالتلطف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار لتوسطه بين الاربعة
في اللطافة والكثافة فان زاد بلطافته يصير هواء ونارا وان زاد بكثافته ماء وارضا
وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي
تعددا منه تركيبها فاثنان على ثلاثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة و
الحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهوا انها رطبة والماء ارض

متخلخلة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض افتقار الكائنات الى الرطب
للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة
الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة
والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد
حرارة وقيل العناصر ثلثة هي الارض والماء لما مر من افتقار الكائنات الى الرطب
ويابس وان النار الحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك
قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار وقيل اصول
المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الآمدي
جواهر صلبة غير متجزئة لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب
انما يكون بالتلاقي والتماس واولى ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا
يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض الاقوال هذه الخمسة
المنافية له بالحجة بل لا بد في اثباته من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان
هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ للقائل ان يقول
لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف ح فيما بينها لا في الصور
المقومة والطبايع الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن
لا نم ما ذكر من احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون
كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل و
الخفة فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق
الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا ترى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل
الثقل متفاوتة احوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها
يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار
عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار
كما عند الايراء والاحراق لا يقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان
يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الارضية المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها
وان سلم وجود كرة النار فما الدليل على ان البسيط منها يصعب شكله حتى يثبت
يبوسة النار وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افنائها
الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء
المائية التي هي الرطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء
ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات عن
الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا
لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة

فلا يمكن القطع به اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته
لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به و
شعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا
غيرهما من الكيفيات ثم لا نم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر
من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد
عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس عليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره
وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرودة الشديدة
في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التي عادت الى
برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم ايضا انه رطب فانكم انفقتم
على ان مخالطة الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت والهواء ليس
كذلك فان الاجزاء الترابية لا تتمسك بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان
كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر عند العاقل ان جموده
ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا
حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة
بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه الذي يظهر معه السهولة
ادنى سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا
اذ منع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر
خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس
كذلك اي قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك
الاسباب لم تعقل وقوعها او لم يقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل
على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية
اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي
لا عرض لها كلما كانت اقرب الى المغرب كان طلوع الشمس وساير الكواكب عليها
متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع
والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لانا لما رصدنا خسوفا
بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد غربية
عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي الف ميل قبله اي قبل اخر الليل بساعة
ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها
قبل الاولى بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى
قبل اخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس
على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند

طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض
اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد
القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث تراه قريبا
من سمت راسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويختفي
عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس
من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك
فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع
القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين
المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واوردوا عليهم
الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بان التضاريس صغيرة على كرة كبيرة
فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض
نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان
فان جبلا يرتفع نصف فرسخ اه او بحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا
الجواب ان يقال هب انما ذكرتم كذلك كما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتى فيه
ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع
ح الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه يمنعها التضاريس
وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب
التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم
السؤال عن المغمور ولا يبقى بهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** قالوا والماء
ايضا كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله
يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من
الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر تقبيب الماء على هيئة حدبة للكرة
له عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول
ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الساتر مخالط اجزاء
من الارضية وكذلك ملوحة فله لون ما كساير المياه المرئية الوجه الثاني ان الماء المرمي
الى فوق يعود كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل
بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكروية وانما يتم ذلك اذا تبين كونه كرة
حقيقية والحس لا يعتمد عليه في شكله وتبين ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء
اياه من جوانبه او تدحرجه في الطريق او بسبب اخر لا نعلمه ثم انهم اي المتمسكين
بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اين ما كان فهو قطعة من كرة مركزها
مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر

البئر

البئر كما سبق وهذا المبني عليه لا يعطيه اي لا يفيد الفرع الذي بنوا عليه لجواز ان يكون
هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه
الثالث ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه
وظهور الكواكب واختفائه **المقصد الرابع** الارض في وسط الكل اي مركز
حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض
ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اي الثقيل المطلق الذي هو الارض
في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فترى الكواكب هناك
اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فترى الكواكب فيه اصغر ونقول نحن في رد ما
ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب
بفتح الجيم له اي لذلك القدر محسوسا وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا للتفاوت
غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو كثير **المقصد الخامس**
ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما
على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح
الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب
الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك
الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما
لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق على الاخر وصار موقعهما واحدا
ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر
والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المماس
بظاهر الارض في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع
بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون
الظاهر اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى
غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس
ولذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح
الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط
الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي اليه
الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان فيه في الحس
لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما
مر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف
في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف
بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر

ولا شك ان الخطين المتقاطعين لما كان مبدأوه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف الوضعين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له اختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان ح فيتحد النقطتان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا و الصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزداد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك القدر ح من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليات فقد مر انه نعلم حالها في اختلاف المنظر

المقصد السادس

الارض ساكنة وقيل هاوية اي متحركة الى سفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي الابعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصعد اجرام الكواكب كل يوم في خفاء ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من

المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون ح متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس شيء من فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع انه ظن ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم ح يسير الغيم اليه فكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور قدمنا في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي الشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير يقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها ان تمر عن الموضع الذي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا و اللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا بالخط المستقيم و لو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان تشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر و غيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم ح يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين لا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز معه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون مبدأ ميل مستدير فلا يكون متحركا على جهة الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه بمنع وجود ذلك المبدأ فيها وهو اي وجوده فيها مبني على ان لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العايق الطبيعي

كهى لامعه وقد عرفت ضعفه فى مباحث الخلاء كما اشرنا اليه فى مباحث الميل ثم
لانم تنافيهما اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما
فى العجلة والدحرجة **المقصد السابع** مايوازى من الارض معدل النهار اى
الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازية لمحيطه
يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين
على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك
فى جميع السنة سواء لتساوى قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق و
الاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس فى السرعة و
البطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما
فى غير ذلك الموضع الذى هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على
قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على
المعدل وهو ح مايكون فى احد الاعتدالين فى اول الليل والنهار يتساوى
الليل والنهار ويقطع الافق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين اى بقسمين
مختلفين اعظمهما اى اعظم القسمين هو الظاهر الذى يكون فى جهة القطب
الظاهر والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى فالشمس فى اى جانب كانت
من جانبى الشمال والجنوب كان نهارهم اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه
الشمس اطول من ليلهم وفى الجانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت فى
جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين
اطول وفى خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اى منتصبة غير مائلة
فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى الشمال او جنوب ويسمى
افقه مستقيما وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التى هى عليه اى على خط
الاستواء فى السنة مرتين وهى اى المسامتة مرتين عند كونها فى الاعتدالين
فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعده اى بعد رأسهم عن
الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان و
بين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية
فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال فى المواضع التى بين خط الاستواء
ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند
كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل
عن سمت راسه وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا يكون متساوية فى المدة
وربما كانتا النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان فى حكمه فيقل
هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفى المواضع التى يجب الانقلابين تسامت

رؤسهم

رؤسهم فى السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك
لا تسامت رؤسهم بل يقرب منها فى احد الانقلابين ويبعد عنها فى الاخر و
فصولهم تلك الاربعة وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيها لا تغرب
الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهى اى مدة
الدورة حيث مايكون الشمس فى الانقلاب الصيفى ولا يخفى عليك ان فى
هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة
واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس مدار الاول فلا حاجة فى ذلك الى اعتبار
مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها
لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل ح اربعا وعشرين ساعة على ان
المدار الابدى الخفاء فى موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا
شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع اخر لا يخلو عن ركاكة وفى المواضع
التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق
المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على كرة واحدة
فاذا مال القطب اى قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع
عن الافق نصف المنطقة الشرقى وانحط عنه النصف الغربى دفعة واحدة
او حال افتراق القطبين يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع
التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء وهى
بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفى المواضع التى تجاوز
هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها
الانقلاب الصيفى ابدى الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب
الشتوى ابدى الخفاء لا يطلع وبينهما من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما
الاعتدالان احديهما وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر
شماليا والتى يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة
وتغرب معوجة اى يطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب
اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اى تطلع
معوجة وتغرب مستقيمة وفى هذه المواضع الثلثة لفظة الثلثة اما زائدة او
اراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما
جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمائلية ويسمى افاقها
مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان
على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اى
محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح

الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج
وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف
الاخر منها تحته دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشئ من النقط المفروضة
على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة
كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار
ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان متفاوتتان بسبب الاوج
والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي
اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة
نقطة معينة من الافق الذي هو المعدل الى ان تعود الى مثلها اي مثل تلك
الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا من الافق في ثلثة اشهر ويكون
غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي وتزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو الافق
في ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك
اي يزداد انحطاطا عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي
ثم ترتفع عنها في ثلثة اشهر حتى تصل الى الافق المقصد الثامن سبب الصبح
كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في اخر مباحث المبصرات
فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها
الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار
الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس
وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في ان اوله كاخر الصبح واخره كاوله
هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرها على ما ينبغي فليطلب من موضع اخر والحمرة
التي توجد في اول الشفق واخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة
سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع
دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وينقص تلك الزيادة في غيرها اي غير دائرة
الافق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة
الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار المهندسون فوجدوها
اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع في الارض
تلال ووهاد لاسباب خارجة ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة
الى اتصالات فلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع
الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط
البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء
وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض

والماء

والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى
بالحيوانات والنباتات اذ لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف و
الخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه رجوع الى القادر المختار واسناد
الفعل الى مجرد مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض
باستعداد دون جزء اخر منه مع استواء نسبة المعدات اليها اي الى اجزائه
مما لا سبيل للعقل اليه في معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد
في الاخرة من الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن طرح هذه المؤنات التي
تكلفوها ووفق للاستراح اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك
هم المفلحون عن الحيرة التي ربما يؤدي الى الضلالة المقصد العاشر قالوا في سبب
تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا كما تحققه التجربة وما يرى
من تكون دار اي انموذج له في كير الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار
وتواتر الرياح العواصف يحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا ويتزايد الانهار
من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان
هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج
كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوقة بحفر السيول والرياح ولذلك
كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء
الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء
الارض بالصلابة وبعض اخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة
تلك الاجزاء كلها الى الكيفيات الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها قطعا اي
جزما لا بشبهة شبهة المجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة
يستدعي شيئا مخصصا وعنده اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل و
تخيله اي تخيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار فليت
شعري لم لا يفعل ذلك اولا حذفا للمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي الجبال
ونظائره من اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم
من الوسائط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا تتصور واسطة حقيقية
على راينا المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلع صورة
ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر اخر وهو معنى الكون فينقلب
كل من الاربعة الى الاخر الذي هو احد الثلاثة الباقية فيكون الانقلابات اثني عشرة
لكن بعضها ينقلب الى بعض اخر بلا وسط وهو كل عنصر يشارك عنصرا اخر في
كيفية واحدة من كيفيته اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية اخرى
منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الاخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان

اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار
مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا صلبة حجرية
حتى يصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سهكوه
وهي قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع
وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة
وان كان مختلفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف
في النبات المبلولة المطروحة في الشمس كما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز
لا مسام له يوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء
وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقات بينهما فانه تركبه قطرات منه
وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك
لكان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب
بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما
في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين بالالحاح في النفخ
مع سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين
المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطة
وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب
الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك
الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه
وانت خبير بان ما ذكروه يقتضي ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى
بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال
ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر
ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين
وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع
الصور العنصرية وانما تعددها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية و
الارضية والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى
الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد
واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض
من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد
من الرجوع الى المختار على انا لا نم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نم
الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات
كثيرة **المقصد الثاني عشر** زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي يتركب منها

المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا
في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين
العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين فرقتهما الحرارة ولا شك ان ثمة اي في
ذلك المركب اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان
ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بعد التفريق من العنصرين
بحجمه اذا ضم بعضها الى بعض كالذي للمركب عند التركيب فيثبت وجود الهواء فيه وكذا
انها اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه
الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيد
طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو
اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من
وجودها فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة
القائمة بجزء لا يؤثر في الجزء الاخر الا بالمجاورة ولا بد اي وللتجاور بينهما دوام وذلك التجاور
الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال بقاء
المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا توسط شيء فلا يحتاج الى الجزء الناري
وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على
ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع
اخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما
لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء
الباقية بعد التحليل ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصور
المحسوسة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض
النبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة
اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل
اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان
النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل
الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او
حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالحال في جميع
المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات اي لها ترجع الى حصولها من العناصر
الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة
استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم
لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بان يخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك
الحال باجراء العادة **المقصد الثالث عشر** طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة

الناريه الصرفة وتحديدها مماس لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة ناريه مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة يتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يبرد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد و البرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها **القسم الرابع** في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ماله نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول** في المزاج وفيه مقاصد اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدء الاثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا الحال في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وما بلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك في انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثير السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة و اليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى يحصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الاخر فكسرت من سورة كيفية المضادة لكيفيتها حتى ينقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر اقل يستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار ويستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احداهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد و يحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاذا اشتد التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من

الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد اي هي واقعة بين ما بين الغايتين وحصل التشابه بينها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للمجاورة تحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال عليه اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما تؤثر الشمس فيما تقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف نجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر

قوله قد صح بان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها وانكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون بنفس اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء كما لا يخفى فلا تغفل

قد صح في الصفحة السابقة بان المجاورة يكفي في التفاعل واما المماسة فلا وفي التفاعل التام فلا يرد هذا الاشكال على قولهم المذكور كما لا يخفى فلا تغفل

يمكن ان يقال ان التاثير مشروط بالمقابلة وتسخين الشمس مشروط بانعكاس الاشعة وهو مشروط بكثافة القابل والمتوسط بين الشمس والارض من الافلاك والنار والهواء شفافة لا ينعكس عنها الشعاع فلا تغفل

وهو كيفيا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول
على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية و
نشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقي والتماس
فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة
فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل
وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلية و
لم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف
بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صور سوى
هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات
كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او
نارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام
صورا لها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة
معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة دون
الاولى هوائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة
لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما يفعل اي يكسر كيفية غير مادتها
بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة
بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
مع الحالة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب
المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد
الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس
في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد وكسر الحار
من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس
للمائين الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة
فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجدة
للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد المادة المجاور لقبول
الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها يفيض على المركب من
مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي
الاثر الصادر عن الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة
فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية بتوسط
الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم يكن بعضها بالذات

ويمكن الجواب ايضا ان يقال لا نسلم ان طبيعة النار لا تقبل التجزي او
والتنقص وانما لا يكون قابلة لها ان كانت جوهرا وهو ممنوع بل
هي عندنا من الاعراض
شرح الملخص للكاتبي

فان

فان هذا اهون من المنافات بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما
يضادها لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير
عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف
تأثيره على الاعداد وستقيم الدلائل على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة
او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة
لما مر الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورة فلا يبقى لشيء منها
صورته المخصوصة به ويلبس الكل صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك
الصورة متوسطة بين الصورة المتضادة التي للبسائط بل تلبس صورة نوعية
للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل
باحد هذين القولين توافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا
لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما
ذكره فساد وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله
ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب
من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا
فيهما المركب كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائي متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر
فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ
لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل
اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وانما لم يقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم يتجه
ايرادها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان
جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مغمورة في حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون النارية التي عرض لها فتور
في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المنفردة عن اخواتها
ان تحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المغمورة فيصير لحما فلا يكون الى التركيب و
المزاج حاجة في حدوث الصورة النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب
شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المغمورة كافيا في حصول تلك الصور
النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا
لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى
حد معين فمن الجائز ان ينتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد
حتى يخلع عنها صورتها ويحدث فيها الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه

[illegible]

من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب
الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وجميع اجزاء
منها متجانس لها قدر والا فلا يحس فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام
اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي
متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك
الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا
تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار
وذهبت جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج
وهؤلاء اصحاب النشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما
ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول
فلان حصول المزاج يستدعي الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار
لا تهبط عن الاثير بل يكون ههنا **المقصد الثاني** في اقسام المزاج قد علمت ان
الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة هذه الاربع تسمى بالكيفيات الاوائل لان كل واحد من البسائط
العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادين منها
كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة
في المركب ان كانت متساوية بحسب انجام محالها متقاومة في الغلبة بحسب
الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين
تكون ح على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط
كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول البسائط
ولا بد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل
وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف
الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني
بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما
يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب
لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما قالوا وانه لا يوجد في
الخارج اذ اجزاؤه متساوية في الميل الى احيازها متقاومة فلا يقسر بعضها
بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا
اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل
الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة معتدا بها
لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي بكيفية ادنى حركة مع

كونه

كونه موجودا في كل ان من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة و
حدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث
يكون المائلة الى العلو كالهواء والنار في جهة السفل وبالعكس اي ويقع الاجزاء
المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي
قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج تبعا عليهم نعم يندر وجود ذلك المعتدل
ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض واما
الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له
من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وهو
ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن
الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه واثاره كالحرارة الغالبة في
الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب
وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة
على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه والا اي وان
لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين اي المعتدل
الطبي وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور
اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة
الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن
ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان
جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق
والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفي
افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي والبق امزجة بالنسبة
الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللائق به
من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب
لاثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات وله اي ولكل نوع
ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج
العريض النوعي هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما
خلق له من صفاته واثاره المختصة به اجود مما يتصور منه وذلك اعتداله النوعي
بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي المعتبر الى الخارج
يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه و
المعتبر الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لا
عدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون ذلك ايضا حاصلا له الا

فى اعدل حالاته وعليه اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعى قس الثلثة الباقية
فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من نوع
مقيسا الى امزجة ساير اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى
او هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو
المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه
بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا اعدل حالاته
سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج
هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللايق به مقيسا الى
امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض وهو بعض من العرض الصنفى
وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال
العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللايق به دون
امزجة ساير الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى
ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله و
اكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغى فى كيفية واحدة
وتسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا
عنه فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار ورطب
وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب
اليابس اى خروج المركب عما هو حقه فى كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلاث او
اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين فيه لا يقال اذا كان
يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة
باردة فهو احر مما ينبغى وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة
والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس بصدد الاطباء انما هو بالكيفية
المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وذلك اى ميلها لا يكون الا الى طرف
واحد منهما ضرورة اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما ان يميل عنه الى جانب
الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا
الحال فى الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة فيما نحن فيه تعددها ومقدارها بل
مداره على النسبة بينها وان كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اى عدد كان
فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة
اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة
عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى توجد فيها هذه النسبة
وما قيل من ان المعتدل هو الذى وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها

و

وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف
وح بطل ما توهمه الكاتبى من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية ثم
انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقى انحصر اقسامه فى الثمانية وفيه ايضا
بحث لان الحقيقى اعتبر فيه تساوى الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج
عنه فى الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما
معا نعم اذا اكتفى فى المعتدل الحقيقى باعتبار التساوى فى الكيفيات فقط انحصر
ما يقابله فى ثمانية ايضا **تنبيه** اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها
بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان لان نفس الانسانية اشرف
واكمل ولا بخل فى افاضة المبدا بل انما هى بحسب استعدادات القوابل فاستعداد
الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقى اقرب واختلفوا
فى اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان
خط الاستواء لتشابه احوالهم فى الحر والبرد وذلك لتساوى ليلهم ونهارهم
ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس
لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تتربه حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى
وهناك حركتها فى الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا تبعد
الشمس عن سمت رؤسهم الا بقدر الميل الكلى فلا يكون بردهم ايضا شديدا
فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقى اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة
كالجبال والبحار وقال الامام الرازى هى سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها
احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور
من الكمالات البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته
تابع للاعتدال بمعنى اخر هو الاعتدال الطبى لا الاعتدال الحقيقى الذى كلامنا فيه وليس
هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقى فاذا كان مزاج
هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغى للمزاج الانسانى كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال
الامام انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلى قريبين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء
فى بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم فى غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء
يكون فى غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة و
يدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم
والجواب ان ذلك الحر فى صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم و
مكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها
تؤثر فى التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض احر من المرتفع
لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثانى الجبل المجاور

للبلد قد يعكس الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال
والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنع
فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته ترطب خططا ثم قد يسخن
البحر بصقالة وانعكاس الاشعة منه وقد تبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال
منه بردا الرابع التربة فالسبخية والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال تبرد وربما على بلاد باردة فيها
ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب
الجنوب فلا يخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ما مر
والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الاجام والاشجار
والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا بينا سبعها السابع الاوضاع
الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كوكب فيه يقتضي سخونتها او برودتها والاوضاع
الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت راسها
وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع
كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب
ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤس او يقرب منه واذا كان
ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد
لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون
شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع
من جهة العقل ان يوجب في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من
الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة ما هو
اي مزاجا صنفيا هو اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع
ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل
الاعضاء بقوله وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص
النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد
سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة
او جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي
الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكره
من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم
ان كلام الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن
خلط تغلب عليه كيفية فتخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب
مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرج الى الحرارة وقد يكون ساذجا

بان

بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك
كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه و
عرضيا عارضا له بعد اعتداله في جبلته الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات
المزاجية وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين متطرقة اي قابلة لضرب المطرقة
بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فينبسط وغير متطرقة اي
لا يقبل ذلك القسم الاول المتطرقة وهي الاجسام السبعة الذهب والفضة
والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط
الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اي مائية صافية
جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا و
غشاه من تلك اليبوسة فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل
ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة
سطح ترابي حاجز للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب
واذا تلاقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض
الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية بها بخارية
تخمرا شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد وتختلف هذه السبعة
باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخ
الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان
كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين
وفي الكبريت الاحمر قوة الصباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه
ذهب فج اي ني لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا
فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة
فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا
اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود
وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت
وتعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس
ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون
الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس و
التخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المتطرقات انها عند
الذوبان يكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق
احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت
حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادا

محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان سلم
تكونهما منهما وانه على هذا الوجه فتكونهما من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم
على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح
التي تفيد الصورة الذهبية والفضية تفنن لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت
والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا **القسم**
الثاني في غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما لللين وفرط الرطوبة كالزيبق او لاج
اما تنحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا تنحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث
المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد
السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره
واما ضعيفة التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحيا كالزاج والنوشادر
والشب او لا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا
الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يتميز بها
عن الاكلاس والاحجار التي لا يذوب والصابر عما تذوب وينجذب كالشمع والقير
والمنطرق عما ليس منطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين
فلا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض
والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب **الفصل الثالث** في المركبات التي
لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام **المقدمة** في تعريف النفس وهي ثلاث
الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال
جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا
ومنوعا كالصورة السريرية مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا
بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا تكميل في صفته الا به ويسمى
كمالا ثانيا وباول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المنوعة على
تحصيل الانواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعها وبالطبيعي
يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور اجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتهما
لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر اي صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة
الالات وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذو
آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الالة وهذا اظهر وعلى التقديرين
فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا
ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان الات النفس بالذات هي القوى
وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة الكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان

الكمال

الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق
وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين
الطبيعي صفة الكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي زعم ان
الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون كالتشكلات
الصناعية وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعني ان قوله من حيث
يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليس كمالا اولا للجسم المذكور مطلقا
بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس
الحيوانية والانسانية الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من
جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من حيث تعقل الكليات وتستنبط بالرأي وفوائد القيود في
هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرف كل واحدة من النفوس الثلث على حدة وان
اردنا تعريف النفس مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرناه قلنا النفس كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس او يتحرك بالارادة او تعقل
الكليات وتستنبط بالرأي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول
اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام معا وجازة في العبارة
وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو
من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة فقيد الاولي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات
اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على راي
من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان
النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة الآلات
لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس
الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل
الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر عن افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما
بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية
والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال
فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط
بالاراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه
يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل
دائما وفسرهما الامام الرازي بقوله اي من شانه ان يجيء بالنشو ويبقى بالغذاء
وربما يجيء بالاحساس والتحريك **تنبيهات** على فوائد يتحقق بها المرام في هذا

المقام الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها اثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من
الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها بالجسمية
المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اى تخلف تلك الاثار عن الاجسام الاخر
المشاركة اياها فى الجسمية فهى اى تلك الاثار لمباد فى تلك الاجسام غير
جسميتها ولنسمّ هذه المبادى اجساما وان عاد الكلام فيها بل هى قوة متعلقة
بالاجسام ولنسمّ نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها
فانها من حيث هى مبدأ الاثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها صورة
بالقياس الى طبيعة الجنس التى بها تحصل وتكمل كمال وتعريفها اى تعريف النفس
بالكمال اولى من الصورة اذ هى اى الصورة هى المنطبعة الحالة فى المادة والنفس
الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها
متعلقة بالبدن ويتقوم به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها فى ذاتها كمال للبدن كما
ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اى الكمال يقيس
الى النوع وهو اى النوع اقرب الى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التى
يقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب
الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس باقرب كيف اى كيف
لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال
على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة
ح على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من
القوة لانها القوة الانفعال والقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعنى ان لفظة القوة
يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة
الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من
اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما
بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اى للنفس من حيث هى مبدأ
الاثار وهو بعض جهاته اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط والكمال
اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لاثارها فيعرفه من جميع جهاته
ولا ريب فى ان تعريف الشئ بجميع جهاته اجلى واولى من تعريفه ببعضها التنبيه الثانى
النفس فى بعض الاشياء كالانسان قد يتبرأ عن البدن بان يكون مجردة غير
حالة فيه لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق
او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا بالاشتراك اللفظ بل الاسم الخاص به ح
هو العقل وقد يكون للشئ باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته
الى غيره اسم اخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ناخذ فيه المضاف اليه

وهى

وهى اى الامور المضاف اليها وان لم يكن ذاتية لها اى للاشياء التى اريد تعريفها
فى جوهرها فهى ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيحه ما فى المباحث المشرقية
من ان الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته
الى غيره اسم اخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم
الا باعتبار اضافته الى غيره كالراس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها
حدودها من جهة اسمائها بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة من جواهرها
فى حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود التنبيه الثالث
هذا الحد الذى ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان
افعالها ان لم يكن بالالات كما هو المشهور فقد خرجت عنه بقيد ذى حيوة بالقوة
على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه فى التنبيه الاول لما عرفت انا
اعطيناها اسم النفس من حيث يختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست
كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد والاختلاف المشاهد فيها
مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا نعلم رسما
يتناولها اى يتناول النفوس الثلث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية فانا
لو قلنا النفس ما يكون مبدأ الافعال اى ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة
العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت
النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار
اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق
عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس
الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا
فى الشفا بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون
مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة وهى النفس الارضية
اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة
للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها
القسم الاول فى النفس النباتية سلك فى ذكر النفوس اولا و
بيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية
وقواها تسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه
القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهى اربع مخدومة لا ربع اخرى
خادمة لها منها اى من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله
فى ذاته وهى اى القوة المحتاج اليهما لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس

المنمية الا انه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب فالغاذية التي لابد منها
في بقاء الشخص مدة حيوته تشبه الغذاء بالمغتذي اي تحيل جسما اخر الى
مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول
تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند
عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك
الحاصل بالعضو ويجعله جزء منه بالفعل وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء
فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالتصاق
شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق وقد
يثبت وقوفها اي وقوف الغاذية عن فعلها وضرورة الموت ح لفساد المزاج
بان القوى الجسمانية متناهية في اثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد ثبت
وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت يدل على
وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد سن الوقوف
وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية والبدنية
يتعاضد في تحليلها حتى يتحلل بالكلية فتغلب اليبوسة الرطوبة الغريزية وتنطفي الحرارة
الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت والنامية
التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها
فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة يقتضيها
ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية ما هي النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن
فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن
فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل ان السمن لا يكون الا في
قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره
وذلك اي بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في
الاول رطب في الغاية فيتاتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا
يسيرا او يتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا
جفت الاعضاء جفافا كاملا لم يقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت
النامية عن فعلها ضرورة وهل يبطل ح بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم
النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه
الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة
الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء
فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن الاربع المخدومة اثنان يحتاج
اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين بتوسط الشخص وحدها

المو

المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون
مادة للمثل اي مثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر وهي في كل البدن كما ذهب
اليه ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن
اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز
بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني
المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع
يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية
لان اجزاءه متخالفة الامزجة فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتخص للعصب مزاجا
خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه
الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء
اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة والاستعداد التي في المني الصور والقوى والاشكال
والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني
المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء
وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني الا بعد عظم
الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لا انها
تخدم الغاذية للنامية مع كونهما خادمتين للباقيين كما مر الاولى الجاذبة هي التي تجذب
المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه ثلثة الاول حركة الغذاء من الفم
الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع تحركه الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك
الى السفل وحده لكونه ثقيلا والثاني باطل اذ قد يزدرد اي يبتلع المنعكس
الغذاء ابتلاعا تاما وح تكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له
فلا يتصور منه ارادة واما من المغتذي فلانه قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة
عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان منعه فيمنعه
فيغلبه الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما
دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من
تحت وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الثاني انه متى تغذى
الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا واستعمل القي وجد اخر ما يخرج
بالقي الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اي الحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه
طبعا واذا تناول الانسان دواء مرا كرهها فالمري والمعدة يرومان نفضه وقذفه
ولا يزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقي بلا اختياره الوجه الثالث قد يصعد المعدة
بجذب الغذاء في بعض الحيوان القضمي المري كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء
بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذاك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذه

الوجه الثالثة على ان فى المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث
عن قريب اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كانه يجذب
الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد يسمى بعضهم الرحم
حيوانا مشتاقا الى المنى فيثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم الوجه
الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعنى البلغم والصفراء
والسوداء ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة
يليق به فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك
التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة
على وجود القوى الجاذبة فى جملة الاعضاء الثانية من الاربعة الخادمة الهاضمة
وهى تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهى غير الغادية اعنى صيرورتها
اى اعنى القوة التى يقتضى صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفى كليات
القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى
قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل
قال الامام الرازى هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغادية و
يؤيده انه جعل الغادية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق
فنقول اذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم
صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت
صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة
الدموية وتشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى
وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احديهما سابقة وهى تزايد استعداد
قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى
فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغادية وهذا معنى قوله وهى اى الهضم الذى
هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول
فعل الغادية التى هى كون ما اعنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه
اولا بما اشار المصنف بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى المشابهة العضو
هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة
محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك
شيئا الى شئ اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة
اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة
العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه

غاية

غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد عرف
ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان
يكون الواصل الى حدما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة
غير التى زالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان المزيل عن
الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصلة الى العضوية ايضا الهاضمة
فهى الغادية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد بالقوة هاهنا
المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها هو واهب الصور والقوة الهاضمة
هى المفيدة لطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اى الشدة و
الضعف التى من جملتها ما تعد المادة لفيضان الصورة العضوية فتلك القوة
المفيدة لهذه الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم
الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين
الهاضمة والغادية ولذلك لم يذكر جالينوس فى شئ من كتبه الغادية سوى
التى سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحى على ما فى المباحث الغادية
اربع وعد هذه الاربع منها والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب
القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغادية اربع الجاذبة والماسكة
والهاضمة وهى التى تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة
واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان تشبه بالمغتذى والثانى
غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية على ما مر تعد الفضل الذى لا
يصلح للتشبه منه اى من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ
الرقيق فانه قد ينتشر به جرم العضو الرقيق فلا يندفع الاجزاء المنتشرة فيه فاذا
غلظ لم ينتشر به العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا
يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما فى الجوارح مثل البازى
فان حرارتها يذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفى الحية فانها ربما ياكل
التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفى الجمل فانه ياكل ابا ما بنا تا يابسا
ولا يشرب ماء او بمخالطة رطوبة مائية كما فى الادمى واكثر الحيوانات ثم للهضم
الذى هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاول فى المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا
وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه المرتبة يبتدأ فى الفم لاتصال
سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذى
له عنق طويل وراسه مدور ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل
ما لا يفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة
كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية فى الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع

كثيفة الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اى من تلك الامعاء
التى اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ماساريقا وهى
عروق دقاق صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء
كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد
وهو عرق كبير ينشعب كل واحد طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فتشعب طرفه الخارجى
يتصل فوهاتها لفوهات الماساريقا وشعب طرفه الاخر يتصغر ويتضاءل
وتدق جدا فى الانشعاب والانقسام وينفذ فى الكبد بحيث لا يخلو شئ من اجزائه
عن شعب هذا العرق فاذا انفذ لطيفه الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا للكل فينطبخ
فيها اى فى الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة
هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اى ما كان من اجزائه
لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس يتجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق ولخفته يعلوها
اى ولخفة ما تجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهى الصفراء فيها
حرافة لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا
والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلى هو الحرارة المعتدلة واما المحترق
منها ففاعلها الحرارة النارية فى الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اى التى فيها برودة
ويبس اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب
فيها اى فى الاجزاء الغذائية كالعكر وهى السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعى من
السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة
ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلى حرارة معتدلة واما المحترق
منها ففاعلها حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد
الغليظ القليل الرطوبة من الاغذية وما يبقى بينهما اى بين الرغوة والعكر منه ما قد
تم نضجه وهو الدم وهو حلو اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين
ومنه ما هو فج اى لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم
وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة
قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك اعنى
كونه غير طبيعى اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الى الواجب له الذى به
يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطة تخالطه اياه من اخلاط اخر غير طبيعية
او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولهذا اى وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء
يعرفها الاطباء تركناها هنا لبيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع
الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى
الكبد تنصب الى العروق النابتة من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل

للعروق

للعروق النابتة من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط فى العروق المنشعبة
من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما ما فوق
ما كان لها فى الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان
يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق
الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح
الغذاء من فوهاتها اى فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها اى للاعضاء
كل عضو اى حصل غادية كل للاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاق وقد يختل
به كما فى الذبول ولونا وقد يختل به كما فى البرص والبهق وفى القوام وقد يختل به كما فى
الاستسقاء اللحمى والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاختلال
فى الاستسقاء اللحمى بالالصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص
والبهق فى التشبيه من حيث القوام والماهية **تنبيهان** الاول ان لكل مرتبة
من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذى فيحتاج الى دفعه ففضل الاولى
التى فى المعدة الثفل الذى يندفع من طريق الامعاء وللثانية التى فى الكبد البول وهو
الاكثر والباقى المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة
فى العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا وجعل البول فضلا
للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء و
للرابعة المنى ولذلك اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من
المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى يضعف استفراغ
القليل منه ما لا يضعف مثله اى مثل ذلك الاضعاف استفراغ اضعافه
من الدم او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر
الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط التنبيه الثانى الغذاء
ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة
القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى
فى كتبه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدلا لما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد
يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق
فى الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذى شبيها به بالفعل فقوله وقد
يقال له تفصيل لما فيه بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد
ان معانيه ثلاث والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان
ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه
ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله فى الحيوان الثالثة من الاربعة الخادمة الماسكة
وهى القوة التى يمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم

ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكانه انما اخرها لاخذه اياها
في تغيرها وتشبهها اي يثبت وجود الماسكة في المعدة احتواؤها الغذاء من
كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس
بينهما فضاء اصلا واذا ضعف المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحس
الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ ببطوء الاستمرار
وبالتشريح نشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكر الامام في المباحث
من انا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك
الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب
منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا
تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذي من شانه
النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان
هناك قوة تمسك شيئا غير شيء ويثبتها في الرحم احتواؤها على الزرع الذي
هو الولد واطواره بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب
الفرج وكشف عن الرحم برفق يوجد الرحم منضمة من الجوانب منطبقة الفم بحيث
لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك
وايضا جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما
توقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك
الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اي الجسم الجامع بين
الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم
والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول ورأينا خلافه اي الغليظ الخفيف
الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل
علمنا ان ثمه اي في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة
من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة
العضو في جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط
بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلايمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء
من الاعضاء عن الاخلاط التي يفسد وايضا نجده ترك هذه الكناية اولى اي
يجد كل احد من نفسه عند التبرز اذا كان الابراز معتقلا وكان في الامعاء فضل
لذاع كان معدته وامعاءه وسائر احشائه ينتزع من موضعها وتتحرك الى
اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة
الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير ويدل عليه ايضا القيء من غير اختيار وما ازعج في
المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا

يدل عليه سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها
اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على راي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل اي جميع الافعال
المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل
وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته
قلنا شرط عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد
اشياء فيكثر اتفاقا وانه اي عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم
فجاز حينئذ ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة وتمسكه
باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بالة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل
وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار وما يقال في بيان
تعدد القوى انا نرى العضو قويا في احدها اي احدى القوى وضعيفا في الاخرى
منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف
لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الالة واختلافها لا لضعف
وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة كما زعموه ان
من تامل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام
اقصى الغاية وكان ذلك المتامل راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التي
فطر الناس عليها من الزكاء والميل الى الصواب ولم تعم بصيرته التقليد من
اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطموح الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله
علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة في تلك الدرجة العالية
لا يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور ربما يفرض صادرا عنها
سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المقدارية و
الاوضاع المتلائمة في الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على
تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الراي الاصوب وما يراعى فيها في تلك الامور
الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها
العقول والافهام قد بلغ المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب
التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة
الاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك
المتامل ايضا علما ضروريا لا يشوبه شبهة وريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه
انها اي تلك الافعال المذكورة لا يصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء
وما يخفى منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها قدير على

كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع
في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء فدل ايراده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به
على غيره هذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في
الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه
الاشارة مرة بعد اخرى لمندوحة عن كثير عن امثال هذه التمحلات التي يكذبها
العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن
مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب منك المبدأ واليك المآب تنبيهان اخران
على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاول قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة
للاربع الاول تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة
لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة
وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية بفعل الهاضمة حركتان كيفية و
اينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن في
نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف الموروب الى هيئة
الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا
بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا ينتفع بالذات شيء من القوى بل
هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها ولما كانت الحركة فيها اكثر
كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في
الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطرار
الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا
الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان
الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها
لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من
تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة
لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم
الجاذبة لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزائها وقبضها
باليبوسة ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة
يفيد زيادة تمكين للروح والتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر
الروح والالة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة
في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى السبب

بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع
كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس
الليف الموروب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها
تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا بغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت
اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فيكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان
الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان
اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فحسب التنبيه الثاني قد تتضاعف
هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا
الغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل المعدة تارة للاغتذاء وتهيئة الغذاء
لساير الاعضاء الاعضاء وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد و
ساير ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى
الاربع يوجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى
تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي
تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك
وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم
غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة و
هذه الثانية موجودة باجزاء الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما
في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي
ان كان هذا حقا وجب ان نحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق
المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء القسم الثاني في النفس
الحيوانية وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة واما
محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة
اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم
المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة
على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاولى البصر وللحكماء
فيه اي في الابصار قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني
فلذا المص في قرنه وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه
من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء
المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين
وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة
زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة

ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى
القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد
المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح
المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية
كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول
ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر كما يشهد به الفطرة السليمة والنفس انما
تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة
كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا او
اذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم
ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا
جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى
الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة
وهكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس
المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت
راسه دقة وغلظا الا يرى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر
ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع
على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة
القول الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها
وغمض عينيه فانها تبقى صورتها في العين مدة ما حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا
من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان بتلك
الخضرة حتى اذا نظر بلون اخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه
يجده كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك
ومما يدل على صحته ايضا ان يقال لو اي البصر في ادراكه اسوة لساير الحواس
الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى البصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد
الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتموه من تفاوت
المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا لانطباعه في جزء
اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة
اي صورة الشمس والروضة انما يبقى في الخيال دون الجليدية الا يرى انه لا يتفاوت
الحال بالتغميض ولا ابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل و

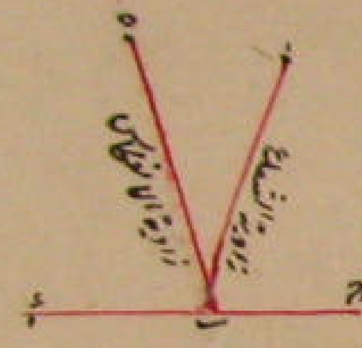
قياس

وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك
هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة
للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم
لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون
الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر
نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكن يبصر نصف
كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول
ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي
اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع
في الجليدية كما توهم المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من زعم ان
حصول الشبح شرطا للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك
الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا للابصار
على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين
لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار
واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم
تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواية السوء
للشاعر الجيد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط
راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من المواضع الذي هو
موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة
الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية هي اجسام
دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف
تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء
التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد
مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي
وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى وجهه في المرآة
فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف
باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم
انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها يخيل ان صورته
في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك
المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي
بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان

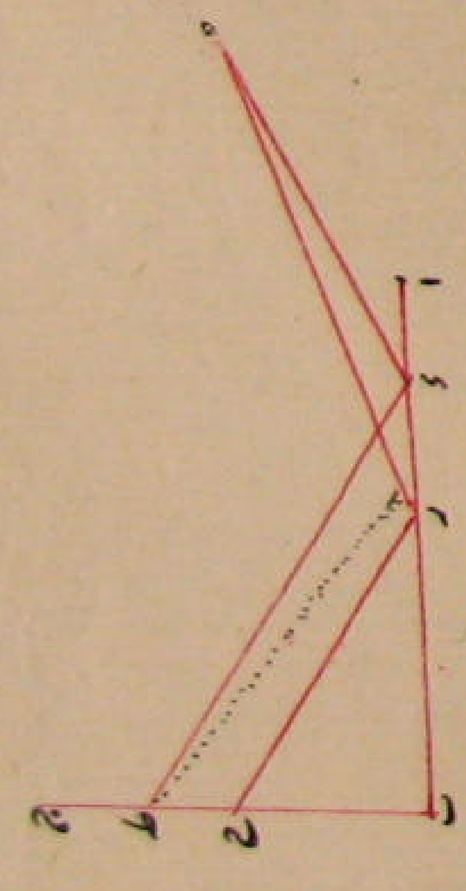
هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر ويبطله اي المذهب الثاني
انه اذا كان هناك ريح عاصفة واضطراب في الهواء وجب ان يتشوش تلك
الشعاعات الخارجة من العين ويتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب
ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة
عن الكيفية التي تحملها الهواء المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و
يميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله
وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما
بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء
والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل
ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينها الى كيفية بل نقول ذلك العصفور
او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفية من الهواء
عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فلا جلي عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور
امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل
القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث
حاصل الكلام في هذا المقام ان يقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها
لا يمكن ان يحل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف
كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد وتامل
قليل في هذا الذي ذكرناه اني لا اتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم
على قبولها وقال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة
اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وساير الشرايط حاصلة والموانع مرتفعة
حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة
فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاتحاد ذليلا على طرفي النقيض
تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف
المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذي
شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا هذا انما يظهر على القول
بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت الاشارة اليه
في صدر الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف
المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي
الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء
انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس
المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس

الوجه

الوجه مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول
بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشعاع
على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف
فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت
ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما
يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصورها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ
وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصره المص من محققي صناعة
المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء
الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وليكن لتصور الانعكاس



ا الحدقة و ح ء سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون
وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب
هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على السطح المرئي من جانب
ح وزاوية ه ب ء زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما
تساويا وجب ان يتساوي ايضا زاويتا ا ب ء ه ب ح واما زاوية ا ب ه
فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعكاس
فهو ان نفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد
فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون
ما يلي البصر اغلظ فالواصل اليها الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى
سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا
على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح ء ا ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر
على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الان لبيانهما
فانه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف
لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر في المرصد
الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي
الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفيفة وهي ان نفرض خط



ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على
ا ب نقطتي ء ر وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي
الى ء واخر الى ر وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية
الشعاعية اعني زاوية ه ء ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط ء ب وان ينعكس

الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه ر ا وانعكاسية ح ر ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كاوتار الالة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الروية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندنا ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غايرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن ء الى ح والا كانت شعاعية ه ر انعكاسية ط ء ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح ر ب الخارجة عن مثلث ر ء ه فشعاعية ه ء ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ر ه ء اكبر للعلة المذكورة من زاوية ه ر ا المساوية لزاوية ح ء ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي ه ء ا ح د ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى **المشعر الثاني** السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في سوخه التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع **المشعر الثالث** قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتجزئه ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الاخر كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة يهيج الروائح ويبرزها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد الشامة

والاهوية

والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا واتصافا وذلك اما لتاثيرها في الهواء واعدادها الشم الثاني التفاحة يذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس فانهما يحللانها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها والا لم يتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه وهو باطل قطعا **المشعر الرابع** الذوق وهي قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم يوصل في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فانه قد ح في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة ح هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فتدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان يتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كالمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء العذب والسكر الحلو مرا ومن ثمة اي من اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعام بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والالة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار فتوهم مستفاد من انها اي النار لا تفعل ولا تؤثر الا بان تشبه اي احداث شبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن النار حارة في نفسها لما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك **المشعر الخامس** اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيتحرز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها لم

اي وعدم ادراكها بمعونات الرائحة لتوقف تاثيرها في الاهوية ح

الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى
بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحارة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء
وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء
بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الافات وكذلك العظم ليس فيه
قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس
لتأذى بحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان
احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا **تنبيهان الاول** منهم من قال ان القوة
اللمسية اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب
واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن
ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف فلا يبعد كون الالة
الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان
اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية
فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع الاثنين
فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت
شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون
اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا
بانا اذا وجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة
ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من
المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات
بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها
قوة واحدة ولم يلتفت اليه المص لظهور ضعفه **الثاني** من التنبيهين قوة الذوق
في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة
بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه
بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده
بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير
وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق
للشعور بما يلائم من المطعومات التي يستتبع بها الجوع ليجتلب واللمس خلق
للشعور بما لا يلائم ليجتنب وتحقيقه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه
باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه
ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة

فبهذا

فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات
واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قالت الحكماء لا يمكن
وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها
الا وقد استكمل ما في الدرجة الاولى فلو كان بالامكان حس اخر لكان حاصلا
للانسان وههنا ابحاث اي بحثان نختم بهما هذا النوع الاول من الانواع الثلاثة
احدهما ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها
في ذلك انما هو بحسب قوة الممانعة وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى
احساسا به وذلك اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الالة
ورقتها فما هو اغلظ الة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر
اذ الته النور وهو الطف من الات سائر الحواس ثم السمع والته الهواء
ثم الشم والته البخار ثم الذوق والته الماء ثم اللمس والتها الاعضاء الصلبة
الارضية فلذلك كانت ملائمات الذ ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما ههنا محسوسات
مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس
بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون
والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه
جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة
اخرى كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض
بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوهما
وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة و
السكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر
او برد او صلابة او لين والذوق يدرك الطعم بان يذوق طعما كثيرا والعدد
بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم
ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة و
السكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم
ولكنه قد تدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما يحصل في الاغلب
من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك
الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى
كان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس
بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض
الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى

الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر باختلاف نسبتها الى الشط انما
هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة
الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى اخر للمحسوس
بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس
بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو
محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية
فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا تخرج الجواب
عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان
المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت
حقيقة الحال فاستمع بهذا المقال لست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح
اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك
ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا
بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات
والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات
ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط
تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة
بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروط برؤية الاخر واذا
قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة
باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التي سماها
مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق
للحاس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما
وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحواس ليس كذلك الانكشاف للابوة
فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق
هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المص حيث اورد كلمة قد في المعنى الاخر
النوع الثاني القوة المدركة الباطنة اي القوة التي تحصل بها الادراك الباطني سواء
كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس **الاولى** الحس المشترك
وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة
التي هي كالجواسيس لها فتطالعها النفس ثم فتدركها ولما كانت هذه القوة آلة
للنفس في ادراكها سميت مدركة لها ويثبتها اي يدل على ثبوت الحس المشترك
ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم
فيها باسرها لما امكن الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل ان نحكم

بان

بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة
لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما
وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان
قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها
الا قوى جسمانية ولا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها
برمتها ويحكم فيما بينها ولقائل ان يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان
ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ
لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات
المحسوسة هو العقل والا اي وان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل وهو
ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرنا اولا لكنه
يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فيجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها
صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها
في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في الات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة
الوجه الثاني القطرة النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التي يدار بسرعة شديدة
ترى كالدائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عند القوى المدركة خطا
او دائرة فهو اي كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها انما
تدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان اخر فقط
فهو لارتسامها على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة
هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة
ترتسم فيها صور المحسوسات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك لارتسامه
في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو
ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان
ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تنمحي هذه الصورة عنها ينطبع
فيها صورة في حيز اخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انهما
صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك
ان ابن سينا سلم ان البصر مدرك للحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه
الذي صورناه وايضا ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان
حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما نازع فيه لان الاعراض متمايزة
دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فان كل
واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب
فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان تكون لتلك الصورة والاصوات وجود اذ

العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور
الموجودة وليس وجودها في الخارج والا لراها كل سليم الحس فهو في المدرك
وهو اي ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى
جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض
عينين فوجب ان يكون حسا باطنا ولقائل ان يقول لعل المدرك لها
النفس كما مر من انها يدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي
لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت انفا واحتج الخصم ان في الحس المشترك
بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم في جزء
من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير انما الممتنع
ان ترتسم عين الكبير في الصغير كما مر الثاني كما نعلم انا لا نشم الروايح ولا نذوق
الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك نعلم
انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لانكاره
ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاحساس
ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اي الدماغ ليس الة جرمية اي ليس محلا
انه للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع لنا فيه **الثاني** من
القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك
اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من ريا
في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة
لامتنع معرفته اي لامتنع ان يعرف من شيء انه الذي رأى فيما سبق من الزمان واختل
النظام اذ يحتاج الانسان في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في المرة الثانية
فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبت
وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل
لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع
قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط
بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القائل غير الحافظة البتة
حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها اي في الحس
المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية لان
فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك
قوة واحدة قد يحكم تارة ولا يحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات
الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة
كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها

وما بعده بالكلية في المرة

ليست

ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب
الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة
النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة يلتفت
النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها **الثالثة** من تلك القوى
هي القوة الوهمية وهي التي يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة
كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية
التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة
سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة
التي بينهما وان كان معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان
بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم
عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك **الرابعة** منها
القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها
الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستعن في اثباتها بما ذكرنا
الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان
ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس
وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة
اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة
كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى و
الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو
الة فيها بل تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف
احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا
عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى الخمس
الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لما اعتقد وانه لا يصدر
عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته
قلنا لم لا يجوز ان تكون تلك القوة واحدة والالات متعددة او الشرايط
فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع اخرى **الثاني**
محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى

بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما وهو على
شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتصادفه
المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي
يحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة
في مؤخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة
هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتاخذ من هذه
المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر
فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير من الصور
والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية
في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شي من هذه القوى
اذ لا حارس هناك من الحواس فيكون مصادماته المؤدية الى الاختلال
واما معرفة محالها المذكورة فبالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل
فعل القوة المخصوصة دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى و
لولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك **خاتمة** لابحاث النوع
الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى و
تعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني
على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول
فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول
ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئي على انه غير
الاخر اي والحكم بسلب احد الجزئيين عن الاخر كما في قولك زيد ليس عمرو فلا بد
من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة
ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية
اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بلا شبهة اني واحد اسمع وابصر
واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس
الثالث النفس مدبرة للبدن المعين فهي اي النفس تباول الانسان
فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية ولا بد له فيه اي في كونه فاعلا للافعال
الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من احاد
ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس
مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشي
الشخصي من حيث ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن
هي مدركة للبدن الجزئي وللخصم القائل بان النفس لا يدرك الجزئيات وجوه

الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع
وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار
ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني ان آفة كل عضو هو محل لقوة
توجب آفة فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر
في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة
متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات
السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال
في سائر القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكرة الشخصية مثلا فلا بد له اي
لادراكنا اياها ان ترتسم في المدرك منا صورتها المتصفة بمقدار مخصوص و
وضع معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع
ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية
الرابع اذا تصورنا مربعا متشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متشخصين
على وضع معين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير
الى وضع كل من الاخر على معنى اين هو من صاحبه فاحد الجناحين
عن يمين المجنح والاخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو
النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما
في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا يقبل الانقسام المقداري والجواب
عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس الات
والنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الالات وتدركها النفس
بملاحظتها لما ارتسم في الاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع
وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الالة دون المدرك ويصح اسناد الادراك
الى تلك الالات وان لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم
كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص
كل عضو من تلك الاعضاء بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون
الاخر وبذلك يثبت القوى وجود القوى وتعددها وهو المطلوب **النوع الثالث**
القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة
اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة
وينقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة
وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر
وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمد الاعصاب بتشنج العضلات
فيقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها الى ترخي الاعصاب

بارخاء العضلات فبعد الاعضاء من مبادیها کما فی البسط ای لبسط الید
وهذه القوة المنبثة فی العضلات هی المبداء القریب للحرکة والمبداء البعید
هو التصور وبینهما الشوق والارادة فهذه مباد اربعة مترتبة للافعال الاختیاریة
الصادرة عن الحیوان فان النفس تتصور الحرکة اولا فتشتاق الیها ثانیا بناء
علی اعتقاد نفع فیها فتریدها ثالثا ارادة قصد الیها وایجادها فتحصل الحرکة بتمدید
الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما یوجد فیمن لیس قدرته تامة
فیتردد ویشتاق واما الذی یثق بقدرته فلا شوق له **القسم الثالث** من
الاقسام الثلثة التی فی الفصل الثالث المعقود لبیان المرکبات التی لها نفس
فی النفس الانسانیة ای فی بیان قواها ولذلک قال وقواها یعنی المخصوصة
بها تسمی القوة العقلیة فباعتبار ادراکها للکلیات والحکم بینها بالنسبة الایجابیة
او السلبیة تسمی القوة النظریة والعقل النظری وباعتبار استنباطها
للصناعات الفکریة ومزاولتها للرای والمشورة فی الامور الجزئیة مما ینبغی ان یفعل
او یترک تسمی القوة العملیة والعقل العملی فهاتان قوتان متغایرتان اما بالذات
او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بین سایر الحیوان فالاولی للاحکام الکلیة
صادقة کانت او کاذبة والثانیة للاحکام المتعلقة بافعال جزئیة سواء کانت
خیرات او شرورا جمیلة او قبیحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظریة لان
استخراج اراء الجزئیة انما یکون بضرب من التامل والقیاس فلابد هناک
من مقدمة کلیة کان یقال مثلا هذا الفعل کذا وکذا وکل ما هو کذا فهو جمیل ینبغی
ان یفعل او قبیح ینبغی ان یترک فیکون صغری القیاس شخصیة وکبراه کلیة
فیحصل منهما رای فی امر جزئی مستقبل من الامور الممکنة فان الواجبات و
الممتنعات لاتروی فی کیفیة ایجادها واعدامها وکذا الماضی والحاضر لاتروی
فیهما ایضا للایجاد والاعدام بل ذلک مخصوص بالامور المستقبلة واذا حکمت
هذه القوة بهذا الرای الجزئی تبع حکمها حرکة القوة الاجماعیة الی تحریک البدن
وتحدث فیها ای فی النفس الانسانیة من القوة العملیة الشوقیة هیئات
انفعالیة تتبعها احوال بدنیة هی الضحک التابع للتعجب الحادث فی النفس
من ادراک الامور الغریبة الخفیة الاسباب والخجل والحیاء واخواتهما من
الخوف والحزن والحقد وغیرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر
ان النفس تتاثر من قواها کما انها تؤثر فیها **القسم الخامس** من الاقسام
الخمسة التی ینطوی علیها الفصل الثانی من فصول المرصد الاول من موقف
الجواهر فلا تستبعد وروده الخامس عقیب الثالث فی المرکبات التی لا مزاج
لها اعلم ان حر الشمس وغیرها یصعد الی الجو اجزاء اما هوائیة ومائیة مختلطین وهو

البخار وصعوده ثقیل واما ناریة وارضیة وهو الدخان وصعوده خفیف ولیس
یخص الدخان کما تعورف فی الجسم الاسود الذی یرتفع مما یحترق بالنار وقلما
یصعد البخار او الدخان ساذجا بل یتصاعدان فی الاغلب ممتزجین ومنهما
تتکون جمیع الاثار العلویة اما البخار فان قل واشتد الحر فی الهواء حلل الاجزاء
المائیة وقلبها الی الهوائیة وبقی الهواء الصرف والا ای وان لم یکن الامر کذلک
بل کان البخار کثیرا او لم یکن فی الهواء من الحرارة ما یحلله فان وصل ذلک البخار بصعوده
الی الطبقة الزمهریریة التی هی الهواء البارد کما عرفت عقده ببرده وتکاثف فصار
سحابا وتقاطر الاجزاء المائیة اما بلا جمود اذا لم یکن البرد شدیدا وهو المطر واما مع
جمود اذا کان البرد شدیدا فان کان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصیرورته حبات
کبارا فهو الثلج وان کان الجمود بعده فهو البرد وانما یستدیر ویصیر کالکرة بالحرکة
السریعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحی الزوایا عن جوانب القطرات المنجمدة وان
لم یصل البخار الصاعد الی الزمهریریة فاما ان یکون کثیرا او قلیلا فالکثیر قد ینعقد سحابا
ماطرا کما حکی ابن سینا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا
یسیرا وتکاثف حتی کانه مکبة موضوعة علی وهدة فکان هو فوق تلک الغمامة فی الشمس
وکان من تحتها من اهل القریة التی کانت هناک یمطرون وقد لا ینعقد فهو ای هذا
البخار الکثیر المتکاثف الذی لم ینعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض
واما قلیله ای قلیل البخار الذی لم یصل الی تلک الطبقة فانه قد یتکاثف ببرد اللیل
فینزل نزولا ثقیلا فی اجزاء صغار لا یحس بنزولها الا عند اجتماع شیء یعتد به فان کان بلا
جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقیع ونسبته الی الطل کنسبة الثلج الی
المطر وقد یتکون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشدید فیحصل حینئذ منه الاقسام
المذکورة قال الامام الرازی ان تکون هذه الاشیاء فی الکثیر الاکثر من تکاثف البخار و
فی الاقل من تکاثف الهواء واما الدخان فربما یخالط السحاب بان یرتفع الجزة وادخنة
کثیرة مختلطة الی الطبقة الزمهریریة فیتکاثف البخار وینعقد سحابا ویحتبس ذلک
الدخان فی جوف السحاب فیحرقه اما فی صعوده بالطبع لبقائه علی حرارته المقتضیة
لتصعیده او عند هبوطه للتکاثف ای لتکاثفه بالبرد والشدید الواصل الیه فیحدث
من خرقه ای خرق الدخان وتمزیقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاکته ایاه
صوت هو الرعد وقد یشتعل الدخان بقوة التسخین وذلک لانه شیء لطیف
وفیه مائیة وارضیة عمل فیها الحرارة والحرکة والخلخلة الممازجة عملا قرب مزاجه من
الدهنیة فصار بحیث یشتعل بادنی سبب مشعل وکیف لا یشتعل بالتسخین
القوی الحاصل من الحرکة الشدیدة والمصاکة العنیفة واذا اشتعل فلطیفه
ینطفی سریعا وهو البرق وکثیفه لا ینطفی حتی یصل الی الارض وهو الصاعقة واذا

وصل اليها فما صار لطيفا ينفذ في التخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة
فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد
اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله
بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان
كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان
صبيا كان في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول
الكي بحرارتها وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية
يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان الواصل
الى الشعلة الفوقانية وتتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشعلة السفلانية
فتشتعل بهذه النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ
فيه النار بسرعة فرئي ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما
كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل تثبت
فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة
او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات وذوات
الاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من الدخان غليظا اي
كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود او
حمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر
السواد وقد تقف الذوابات ونحوها تحت كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة
اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من واحد
وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت بالارض
احرقت ما عليها وتسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج
دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض
اشتعلت النار فيرى نازلة كانه تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا
وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل
ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فانتقل
الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهيب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان
قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع لطبعها الى الارض
او لا ينكسر حره بل يصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ
لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة على الاحالة الى طبيعتها غير معقول
بحسب الظاهر فيرجع ويريد بمصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا
على جهات مختلفة كما يرد بعض دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين

فتموج

فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد
بانه متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه
ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرنا
من حال الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية كما يشهد به التجربة
والريح كما تحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد تحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع
عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا
مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف
وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتضغط
الاجزاء الارضية بينها مرتفعة كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي
الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية بكرده باد هذا وقد
قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر يلطف مادة
السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض
فيثقل ح ولا يتمكن من الصعود فكل نسبة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس
واما التعاون فلان المطر يبل الارض فتعد دها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة
تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح يجمع السحاب او يهب منها برده
السحاب الى باطنه فيشتد البرد والمكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة
في عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال و
الجنوب والعرب تسمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال و
الجنوب وتسمي التي تهب مما بينها نكباء وايضا نقول فقد تحدث في الجو اجزاء
رطبة رشية كدائرة يحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه
عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع
ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان
الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم
في الحس ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة
وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك
الدائرة كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل
القمر من تلك الغيم لان قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا
يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه
بخلاف اجزاء التي لا تقابله فانها تؤدي خيال ضوءه كما عرفت قبل واكثر ما يتولد
الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن
السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان تخرقت

من جهة دلت على ريح يأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على
الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدث هناك هالة تحت هالة ويكون التحتانية
اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة
الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل الغيم
السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس هالة
تامة في الوان قوس قزح ورای بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما ينفرج
هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة
قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فشوش في اداء الضوء وعرض
ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة
على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله
انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة
وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة
من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها
الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم تؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا
من ضوء الشمس ولون المرآة ويختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب
اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها من الجبال و
الوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورايت بعض فضلاء زماننا ممن له
في علم المناظر كعب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد
مضجعه يدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اي
ما ذكرناه فيهما راي الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان
السبب في حدوث امثال هذه الامور جنح لحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية
اقتضت وجودها وح لا يكون من قبيل الخيالات فهو ان يرى صورة شيء مع صورة
شيء اخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون
فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازي هذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان
الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية
وتاثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيد ان اصحاب التجارب شهدوا
بان امثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات
مستندة الى تلك الضجابات لاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال
وايضا نقول فالبخار المختنق في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب
الكثير بمعونة البرد الذي في باطن الارض ماء ويشقها فيخرج منها ومنه
العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد وكان الفايض

بخار

يجذب الباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى
وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب
هو ايضا ماء ويفيض وهكذا الى ان يستتبع كل جزء منه جزءا اخر قال الامام الرازي
وماء العيون الراكدة يحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض
ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان تطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما
ذكره المص من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة
المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والابار متولدة
من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها
صادفت منفذا تندفع اليه بادني حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل
فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم
ان النزح من الابار والعيون الراكدة سبب لينبوع الماء فيهما لان ثقل الماء الظاهر
يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى
خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض
اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا
ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار يزيد بزيادة الثلوج والامطار
وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج من
بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلها بحركتهما ومنه يكون الزلازل واذا كانا قليلين
او كان مسامها مفتوحة لم تكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا
كثرت الابار والقنى في ارض صلبة قلت زلزلتها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان
معا الى الدهنية وقد صار اثار شدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب
الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان
وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في مواضع الانشقاق
وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقلما يتزلزل الارض
بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول فيحدث في الارض
قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد
مزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها
فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك
للطفها ملخص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد
الاول كله اراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة
في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد
في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور

الى استعداد في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف
آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المتخالفة واحالوا الكل ذلك في الاجسام
العنصرية واسندوه بالآخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون
فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد
وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل
بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رايهم متوافقة
في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه
يجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تركب
منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة
وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن ذهب
الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني
على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها
في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها **المرصد الثاني** في عوارض
الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية **الاول** في ان الاجسام محدثة
وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان يكون محدثة بذواتها وصفاتها
او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه
اربعة اقسام عقلية الى نفس الامر ثم اما ان يقول بواحد منها او لا نقول
بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها
الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين
واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب
ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل
مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات
اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة
من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة
قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة
التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة
حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة
بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية
التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها و
ذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها

واحدة

قال فيثاغورث واتباعه ان المادة الاولى للعالم هي الوحدة لان شيئا من الماهيات الموجودة لا ينفك عن الوحدة والوحدة غنية عن جميع الماهيات اذ لا يحتاج
يشير العقل اليها الا والوحدة حاصلة متصورة مع عدمها فما سوى الوحدة مفتقرة الى الوحدة وهي غنية عما سواها فالغني متقدم بالرتبة والوجود على المحتاج فيكون الوحدة
مادة اولى لجميع الموجودات ثم الوحدة ان كانت مجردة عن الاشارة فهي الوحدة وان صارت مشارا اليها فهي النقطة فاذا تركب النقطتان حصل الخط واذا تركب
خطان حصل السطح واذا تركب سطحان حصل الجسم ثم الجسم اذا احاط به اربع قواعد مثلثات فهو النار لانه متى كان كذلك نفذ بغير مزاحمة لكا[illegible] واذا نفذ في غيره
لزم ان تفرق اتصال ذلك الغير وذلك هو الاحراق والتفريق واذا احاط به ثمان قواعد مثلثات فهو الهواء لانه متى كان كذلك كان سريع الانقلاب من ضلع الى ضلع وذلك
هو غاية اللطافة وان احاط به عشرون مثلثة فهو الماء وان احاط به ست مربعات فهو الارض لانه متى كان كذلك امتنع كونه عارضا في غيره وذلك هو الكثافة [illegible] وان احاط به
اثنى عشر قاعدة مخمسة فهو الفلك ثم ان العناصر اذا احاط بعضها ببعض حصلت المواليد الثلاثة
شرح المواقف للابهري

واحدة منها لكن هذه الصور مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون
جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ثم الصور المشخصة فيهما اي في
الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المخصصة المتعينة محدثة ولا امتناع في
حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر
الوجود بتعاقب افراد الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد
ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في
ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو
قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة
فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثاليس
الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض
وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية
ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل
البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها
الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وقيل
النار وحصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف
وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس
منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث وانما حدثت الصورة التي اوجبها الاجتماع
وقد سبق كلام هذه الاختلاف في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم
واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد
العالم من امتزاجهما مزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة
النفس والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية
والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعدية العشق بالباء لتضمين
معنى اللصوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحيزت
وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا
واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد
يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم
الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان
فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الراي الخامس التوقف
في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف
فيه بل لا بد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرضه
الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث

وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد
من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث
الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط
في اثبات هذا المطلوب الاجسام لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية
فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرد
عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا يخلو عن الاعراض
لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا يخلو عن الاكوان والتاليف
وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجئ اي في المقصد السادس
من هذا المرصد واذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينهما لان كل موجود
لا بد ان يكون متميزا عن موجود اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام
انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها ثم
الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانهما
اي بيان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا
يبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني
من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم
لا يخلو عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز باضرورة
فان كان كونه في ذلك مسبوقا بالكون اي بكون اخر في ذلك الحيز فهو ساكن
لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك
الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ويلكم منقوض بالجسم في اول زمان
حدوثه بحاديه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف ح بكون ثان لا في
المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فدعى انه لا يخلو
عن الحركة والسكون لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا ورد هذا السؤال
على طريق المناقضة لكان منعا لا يضر المعلل اذ مقصوده حدوث في الجسم
وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها
يقتضي المسبوقية بالحالة الاولى لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى
بل نقول هي الكون الثاني في مكان اخر فيكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون
الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافات بالذات فلا يكون
الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني في الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات
لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا
من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى اجزاء

لا يقال لا نسلم ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وكان يجوز ان يكون مسبوقا بالكون في حيز اخر لانا نقول معنى الكلام ان الكون في الحيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز في حيز اخر كان حركة تامل

لا يكن

لا يكن اجتماعها فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها
حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي
فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل ح فلا توجد في الازل
حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل
ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه
شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات
لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بعض
شئ من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شئ من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود
من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا
وجد في كل جزء منها حركة وانقطع به عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر
عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد ذكر
ههنا بيان حدوث الحركة وجوه اخر مالها الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة دون
المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات في الازل كان
افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الاول مسبوقا
بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك الحركات فيلزم تناهيها ومآله الى الوجه الثاني
وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث
واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية
بل قالوا انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة
لا نهاية لها وكل جزئين منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم
ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من احادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل
هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا
في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر
لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك
كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع
من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق
وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو تسلسلت
الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى
ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشرة دورات
مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى و
الثاني بالثاني وهكذا الا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من
اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا

من ناقص هف والآ وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقص جزء
فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما زيد عليها بمتناه والزائد
على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما
وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير
متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت
الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا
فلا نعيده دفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد
عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة
وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان
نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة
التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من
اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الغرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة
فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق
غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلي لما لاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد
السابق اي السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما
في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من
الاخر واما تساوي عدد المشهورتين بغير لازم كالاب واحد له ابناء الا ان
يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان
هناك سابق ليس بمسبوق فتكافأ الاضافتان وانما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم
في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا انواع
الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا
بكون اخر او غير مسبوق وامكان تحلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم
يمتنع زواله ومن ثمه قيل القدم ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا بذاته
فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سيأتي
في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم
مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تاثيره اي تاثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في
ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط

والنافية بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود [illegible] امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه [illegible] ب انما قام في الموجود
شرح المقاصد
[illegible] لا يتحقق في المعدوم

فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون
ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه اي في صدوره عن الواجب هل هو بشرط
او بغير شرط ويلزم الانتهاء اي ما يجب صدوره بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور
المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا
امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق و
الدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء ينحصر في الفلكيات وحركتها
واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها
الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة
المماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الاخر وما ذلك الا
بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه اي من البسيط
ما يصح على الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا
بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة
وبالجملة فيعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة
في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط
التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن
للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس والانكار
مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين وكالاختصار للمسلك
الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون
كون اخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون
في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر اي بكون اخر لزم القسم
الاول لان ذلك الكون يجب ان ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا
اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل كون له كون
فانه مسبوق بكون اخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك
التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت
خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر كان كل كون له مسبوق بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم
الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا
ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم
الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون اخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله
لزم خلو الجسم عن الكون لا ينتظم الكلام واما بطلان التالي فاما القسم الاول

لا يقال ان الخصم لا يقول بالقادر المختار فلا وجه لاثباته الا ان يكون [illegible]
لانا نقول انه لا يقول به [illegible] عنه ح

وهو قدم الكون فيشمل ما بيناه به حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب
الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل
ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كانت في المسلك
الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم
الحركة عما من شانه الحركة فيجوز ح زواله لان اعدام الحوادث يزول بوجوداتها
مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في انه وجودي
بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول
هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح
اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة
بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو اي الحركة كون واحد مستمر بين المبداء
والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده
فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يدعى انه
قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه
الامدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول
والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه
لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه
وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل به
حذفا للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة
او الهيولى والصورة وكثير اي يشاركه في ماهيته امور متعددة وسياتي في
الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون
الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن
عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي استناد
القديم الى السبب الموجب كما لم يجوز واستناده الى المختار وقد نبهناك
على ماخذه فتذكر المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما
سياتي في الصفات اي صفاته تعالى فتكون الاجسام حادثة لما بينا ان
القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث
العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا
يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات
ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس
فهو في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث
وهو ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض

الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك
كما ستبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على
القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال ان المادة قديمة
والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسلت
اي لزم التسلسل في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا
لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم
من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نم كون المادة قديمة فانه اي كونها قديمة
يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه
فرع الايجاب بالذات وستبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس
ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها
الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين
ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة
فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع التقدم بالزمان اي لا نسلم تحقق التقدم
الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم
عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور ح الشبهة الثالثة
وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية
الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه
لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مخصص
بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح
لان اختصاص حدوث الفاعلية ح بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع
تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك
الشرط الحادث فاختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا
من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية قديمة
كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول
الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد
ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان
يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض
او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد قديما ازليا كان وجود الاثر
الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل

فيلزم قدم الحادث او لايكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في
الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه الذي يصلح
للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده
فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت
على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في
الاول فيتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي
قديما لا يقال انه اى الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات و
الاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف
التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق بين صورة النقض ومحل
النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها
وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم
جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا
بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدا القديم بتسلسل
الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اى تسلسل الشروط
المتعاقبة انما يتصور في ما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها
لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من
المبدا القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اى ما هو خارج عنه ليس له مادة
حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي
ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الى
ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط اى الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني
فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة
لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني
ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الاخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة
فيه اى في ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب
من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة
بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة
لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او بشئ اخر
حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات
ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين
بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت

فاصل الجواب لا نسلم انها انما يتصور فيما له مادة اذ يجوز ان يوجد البارى تعالى
في الازل عقلا او نفسا مجردا وكان ذلك الجوهر المجرد محلا للحوادث
النفسانية والتغيرات الادراكية وكان كل واحد منها مسبوقا
بالاخر الى غير النهاية بعد ذلك المجرد لايجاد العالم اى ان تهيأت
تلك التصورات المتعاقبة في جانب الازل الى تصور خاص تم الاستعداد
وكان شرط وجود العالم الجسماني عن العلة القديمة موجودا
في ذلك الوقت كما ذكرتم في الشروط التي يتصور بالماديات فاذا
كان كذلك فلا يمكنكم الاستدلال بالحجة المذكورة على كون العالم
الجسماني قديما فتامل

من زال الاوهام في امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اى امكان
وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه يرفع الامان عن البديهيات لجواز ان الجائزات واستحالة المستحيلات
وكذلك صحة تاثير البارى فيه اى وكذا امكان تاثيره تعالى في العالم لا اول له والا
لزم الانقلاب المذكور فيجب ان نجزم بان امكان وجود العالم في الازل من
الصانع وهو يبطل دلائلهم اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت
امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي هو افاضة الوجود
عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا
فوجب قدم وجوده والا لزم تعطله والجواب انه اى ما ذكرتموه من حديث الجود
ولزوم التعطل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم انه لا يلزم
من ازلية الصحة صحة الازلية كما في الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما
ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا
اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ
بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه
ازليا المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث
فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من ان
القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث
هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعد اى
بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الاخر فقد ثبت
جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الايات الدالة عليه لم يخالف
في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية
يمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه
في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر
وجودي او عدمي الى اخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع
جوابه المذكور هناك محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتهما المقصد الثالث الاجسام
باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة انا فانا كالاعراض وقيل هذا النقل
عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة
انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اى ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة
اى البداهة قال الامدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس
من الجبال الراسيات والارضين والسماوات هو عين ما نشاهده اليوم
وكذا نعلم بالاضطرار ان ما فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا و

اشار به الى ان هذا الكلام اعتبار الحدوث في اثبات جواز الفناء
لكنه لا حاجة اليه لان الجسم ممكن جائز الوجود والعدم
قديما كان او حادثا اذ اللازم [illegible]
لجواز حصول العدم بالفعل [illegible]
دون مجرد الامكان فتامل

لا يقال ان هذا الدليل مبني على [illegible]
ان يكون الشئ في ذاته قابلا للعدم [illegible]
بتنجيز احدهما [illegible]
[illegible] فرع الفناء [illegible] جواز الفناء فتامل

رفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اي جزمنا ببقائها
ضرورة الا لبقائها في الحس فانها تشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس
وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد
ببقائها وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك
الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف يقبلون شهادته في الاجسام
دون الاعراض قلنا اي لا نقول لانا ان ذلك الجزم منا ليس الا للبقاء في الحس
حتى يتجه عليه ما ذكرتموه بل هو بالضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي
لا يطلب مستندة بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة
فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولي ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال لموت حي او حيوة ميت لان محلهما
يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته
فلا يكونان واردين على موضوع وكذا ارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها
اي لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل
بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في
بقاء الاعراض اي في امتناعها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا **تنبيه**
على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الاعراض
ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال
الآمدي وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت
الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا انا ندرك الاختلاف
في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة
كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على
اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام
وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة
بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم
الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك
الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا
القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها
جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض
متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله تعالى ان يفني الاجسام لم يخلق فيها الاعراض
فينتفي بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق
فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة

فلا

فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير
باقية **المقصد الرابع** الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض
اخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا
بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان التحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيكون
مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك
اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة و
جاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل
العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع
بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع
التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان
الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية اذ لا بد من وقوع التداخل
فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه
عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله **المقصد الخامس**
وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد
في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا
ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في اثباته ولو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم
بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يبقى
فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على
الضرورة بعبارات مختلفة بتصور المطلوب في الذهن تصورا واضحا فان شيئا
من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به
تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى
العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين
المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكانه راعى في التضاد
تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض
وجوزه الاستاد ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق
الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما شاء من المعاني اذ لا حجر
في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية
هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال الآخرون لا وهو ايضا بحث لفظي
مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على
موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل الذي هو اعم من الموضوع
فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول

المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة
على منعه وقالوا لو ان كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوزه بعض
الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة
فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض والمعتزلة الباقون بتفصيل
فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون
اي الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر
الافراد المتماثلة وانما يتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا
الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوص المتميزة عن
غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال
ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال
انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض
وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر
يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه توافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض
بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم
من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف
لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى
الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم
واضدادها نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى
الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض و
قياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعف يعني ان بعضهم
حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت
امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فاذ ظاهر
اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة
على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او
الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة
فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما
كانا اضعف من المتمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب
بخلافهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض
لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي

الاختيار

الاختيار والجواب ان هذا الالزام عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع
وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون
انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا
الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها كما هو عندكم
في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه
على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث
بما ذكره الآمدي من لزوم العلم المنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني
معلوم الله ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات
التي يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات
فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة
وجود ما لا يتناهى فان انتفى والظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فلكان
يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم ينتفي
عنه ضد له فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات
ونحوها كالمرادات وانه مح لما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم
بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري
وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك
امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل نجوز ان يتعلق علم
واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب
الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت
مختلفة لا متماثلة ان اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل
سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع
علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم
محلا من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن
فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما
متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم
يلزم على تقدير خلوه من العلوم الى لا يتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان
قيام الضد انما يكون بدلا كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اسد من جواب
الاستاذ قال المص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا
كالممتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب عنه بان الالزام ح اتصاف العبد بصفات
غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت
مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء

ما ينفي عنه من العلوم التي لا يتناهى لضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك
العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم وانهما ضدان لجميع
العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة ما عدا العلوم
الى صلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن
ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة
اليه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان
الشفيف الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه تنبيه
منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران
فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا لدوران
كل منهما مع الاخر فليس اسناد احدهما الى الاخر اولى من العكس والحق التوقف
لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منهما المقصد السابع الابعاد
الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المقارنة
للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي
الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية ولنا
في تناهيها وجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض
من مبدا معين خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول ان
يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركته مع ثبات
احد طرفيه الذي في جانب المبدا من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة الخط الغير المتناهي
فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة
معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة
عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين
لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه
محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها
اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية
نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط
المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه
ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك خطا اخر كان منطبقا عليه
فزال بالحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد انفتاحه بان يفرض الخط
المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا بالغير المتناهي ثم يفرض حركتها حتى يصير مسامتا
فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانما يقبل القسمة الى غير النهاية
اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية

المذكورة على خط متناه لزم المحال ايضا لانه اذا مال الخط الخارج من مركز الكرة من الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يميل ايضا
[illegible] الموازاة الى المسامتة وان لا يكون اول نقطة مسامتة تلك الخطوط واحدا والا فلا يكون موازيا فيوجد نقط كثيرة مرتبة
[illegible] ما من نقطة يفرض الا والمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لوجود النقطة فوقها فليتامل في هذا فانه دقيق [illegible]

مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين
زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان
الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون
قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة
مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة مسامتة لم تكن
تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى
نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف
يوجد المسامتة لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية
بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد
هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامتة انما يكون بالحركة وكل
حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة
مع نقطة اخرى وهكذا قال الملخص تلخيصه اي تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه
لامكن الفرض اي المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما امتناع المسامتة
او لوجود نقطة هي اول نقط المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة
وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الاخر
والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام
وجودها تناهي ما لا يتناهى ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة
يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط
المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي اخر
نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر ويسماه برهان
الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود
خط غير متناه مع وجود خط اخر متناه يكون موازيا له اولا ومسامتا له بسبب
حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها
ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي
ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي
لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة
اي نحن نعلم ببداهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا
ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك
ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو لا تناهي
وحده واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية
مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة بتحريك خط مستقيم

مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه لامكابرة
وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك
التقدير وقد يقال عليه ايضا انكم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة بعين ما
ذكرتم في بطلان التالي اي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحركت
نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي
اول نقطة المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمين فلا يوجد
هناك ما هي اول نقطها لان كل نقطة يفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها
قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة
وهو يكون بنقطة ضرورة والنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الاول
هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز ان يكون
الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي
فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاء في كل قياس
استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل بهذا لو كانت
الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد
اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا ابطل
اعتراضكم بالكلية لكن يبقى ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية
او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا
بالفعل حتى يمكن ان يوجد فيه مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل
ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وكذا
بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل
ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها
على طاعة من العقل كما في الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة
الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية
بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون
لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة فيه مسبوقة بمسامتة
في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول
نقط المسامتة في الوهم بيانه ان يقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد
لحدوثها من حركة واقعة في زمان واذا وجدت كانت المسامتة حاصلة
في كل ان يفرض في ذلك الزمان وتلك الانات المفروضة فيه غير متناهية اي
لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع

نقطة

نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى تقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال
لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه فرح فلا بد ان يتعين لها في مسافتها
جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة انية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة
بالاخرى في الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة انية واما المسامتة المذكورة
اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس
هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة
غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان
يتعين فيه نقطة هي اولى نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة
فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه
وهو محال فتلك المسامتة انما هي باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا
المعنى بان تحمل تعين النقط في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع
المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء المتاخرين وهو صاحب كتاب
الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان
اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا موازيه
ثم يتحرك حتى تسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل
المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فلزم ان يكون على سمته نقط لا يتناهى وبعد غير متناه
ينفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره محالا ورد له كيف والمسامتة مع
نقطة لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود
هناك ولا ملأ فكيف يتصور ملاقاته للنقطة معدومة فيه والوهم البحت الذي ليس عنده
العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط
موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة دون الموهومة الطريقة الوجه
الثاني وهو عكس الاول في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين
وثانيا الموازاة وعدم الملاقات واعتبر فيه اخر نقط التقاطع وهو زيادة تقرير
وتحقيق له اي للوجه الاول ان يفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان
كانهما مائلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الاخر ولا
يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم التخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي
وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة
خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فبل تمام
الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فيلزم تناهيهما وبرهان
الموازاة على ما هو ماخوذ منه يفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان
براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض

من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد
بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد
البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية
المعتبرة له لكان الكلام احصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر
امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم
محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة
وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة
التلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص
هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج
اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان
هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم
ومن جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد
واليه الاشارة بقوله ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك
في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد على الاطلاق الوجه
الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المص بتلخيصات فيا نفرض ساقي
مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد
كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او
انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة
محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق
واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ح ذراعا واذا امتدا عشرين
ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلثة اذرع وعليه
فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول
اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى
الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع
وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه وهو الامتداد
الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي
وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية
لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف
لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين يقع بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي
وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا
لانا نقول فيلزم انحصار ما لا تناهي بين حاصرين الوجه الخامس انا نفرض جسما على

بهيئة

بهيئة الدائرة ولكن تركها بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرة
الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه
فينقسم ح الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج
الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة
العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فيجمعه
ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا
لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا البرهان
المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من
الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين
متساوي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك كخط مساويا لكل واحد
من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم
وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين
ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية
كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك
البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان
على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون
جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فنفرض دائرة لا شبهة في امكان
تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل
واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما الثلث فا
تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان
واحد الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه
ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا
اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فان نقصت اما مثل الزائدة واستحالته
ظاهرة او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم قريبا مرة في
بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا
غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما
من ما بين النقطتين فنقول هي اما المنتصف اولا فان كان المنتصف كان ما بينها
في الجانب الاخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فيطبق
احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الاخر و
يكفي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق فقد عادت
الوجوه السبعة الى ادلة ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا

و واحد على امتناعه من جهتين او اكثر احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان
ما وراء العالم متميز فانه ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة الا ترى
ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي
وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فاذن هو
موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز
فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة به
اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه
وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدر الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت
اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم
فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدرا اذ ما يسع منه اصبعا
اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقدير
فثم بعد اما مجرد واما مادي والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع
لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد
فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك
الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم يمنع وقوع جزئيات
لا يتناهى الا انها لا يقتضي الوجود اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات
ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او
ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية
كل ذلك الامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة
السابقة **المقصد الثامن** جوز المتكلمون وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم
لان الامور المتماثلة يشترك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد
اوليس الذي خلق السموات الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني
ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان في
جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتتصور وقوعه
فيها لا به كما هو الواقع هذا خلف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي
العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون هناك
جهات غير هاتين الجهتين يتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد اخر فيجوز وقوع هذا في جهة
منها فان حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم عليه دليل الثاني لو وجد عالم اخر
لكان بينهما خلاء سواء كانا متماثلين او لا وذلك لان هذا العالم كري فان كان
الاخر كريا ايضا لم يتصور الملاقات بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء
تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقات الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا

مع

مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان يقول لا نم ذلك لجواز ان يكون ملاهما
اي ملأ ما بينهما مالي ولو ازدنا ذكر مستند تبرعا فنقول قد يكونان اي العالمان مر
كوزين في ثخن كرة عظيمة يسع في ثخنها فقط بهما او يزيد عليهما وربما يتضمن تلك
الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها من الافلاك والعناصر
ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا بتدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها من
الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم
منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات متماثلة لما عندنا
في الحقيقة او مخالفة له فيها الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية
فيكون لعنصر واحد كالنار مثلا حيزان طبيعيان وقد علمت بطلانه والجواب منع تساوي
عناصرهما وكائناتهما المركبة منهما صورة اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية
وان كانت متشاركة في الاثار والصفات كاشتراك ناريهما في الاحراق والاشراق
ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلها حقيقة لجواز الاختلاف
في الهيولى الداخلة في حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في
احدهما اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي ولا نم ان القسر لا يكون دائما **المرصد الثالث**
في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
وعوارضها وفيه مقاصد اربعة **الاول** في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة و
توابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون
حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من انقسام الحركة الذاتية
منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية
كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة و
مستندا اليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع
وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه
ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة
واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع
ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك
نفس المطلوب فالاولى ان توجه بان المتحرك بالحركة المستديرة يطلب وضعا
ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا
باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان
القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو
بمعناه اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا
فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب

تشابه حركاتها في الجهات والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب
اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد
ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو اذا كانت حركاتها ارادية كانت
لها نفوس مجردة فلان اراداتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض
من قوة جسمانية يدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات
الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة
ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية
يختلف وينقطع فهي اي اراداتها التي يترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة
اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما
سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم
انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه لجواز ان يكون
المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة
الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا يطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن
كون الجوهر في آنين في مكانين فيجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات
الفلكية ليست طبيعية لكن لا نسلم انها ليست قسرية قولك القسر خلاف الطبع
اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية مم وقد مر ما في دليله من الخلل على انه
ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف
لهذه الحركة ولا نم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه
بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه
لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون
تخيله اي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا ينقطع ولا يختلف بل يستمر ازلا وابدا
بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية
كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا يتناهى قلنا
قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام
الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سيأتي من برهانه ستكلم
عليه هناك تفريعان الاول على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها اجاء
ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليه كنسبة النفس الناطقة الينا
قوى جسمانية هي بتخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي
لا يصلح لذلك اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات
سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه
من ارادة جزئية متفرعة عن ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية

وهذه

وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها
بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس
الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها طلب النفع ودفع الضرر
المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا يقبل ذلك
لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها
ممنوعة اذ لا نم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها
كمالا للجسم ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد
ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا يقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول
وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها
استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات
والتوهم لدرك احوالها الجزئيات والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصول
وجب ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نسلم انحصار فائدتها
في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون فيها
فوائد اخرى وان سلم فلا نم انه لا معطل في الوجود **المقصد الثاني** في ان النفس
الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي
لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف
من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين
من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب
وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات
على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اي المثبتون بوجوه حجة الاول
انا نتعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانا نتعقل حقيقة
ما من الحقائق اي معنى ما من المعاني فان كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط
بالفعل بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط والا كانت تلك
الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية
يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة
لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من
اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان
كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت
البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا
اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه اي انقسام

الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا
لمعلومه اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول
الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم
يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود
حال فيه وان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم بمحل اي فالنفس ح محل لصورة
البسيط الذي تعقله لا الذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي
الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوه
من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث
الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة فلا نم ان كل ذي
وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون
النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نم
ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع
الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه
في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم
انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم و
ان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا
ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم
البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ
ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي فلا منافاة بين الانقسام
وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة
انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر في مباحثه من ان
اجزاءه وجودات او عدمات الى اخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع
الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الاول الذي
هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما
الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها
واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع
ولا شك ان الحال في ذي الوضع تختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابعين
لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون
مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا هف لان المقدر خلافه
والجواب يعرف مما مر اذ لا نم ان عاقل الكل محل له لابتنائه على الوجود الذهني
وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز

ان لا

ان لا يكون الحلول سريانيا ويرادههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف
الشبح بما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء
في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو
ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى
انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها تعقل
الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع
السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه مح بديهة والجواب ان صورة الضد
لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد
بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان
الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي
الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي
قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها ان يبطل كونها
جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن او في
بعضه تعقل محله دائما او لم تعقله دائما والتالي بطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله
ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل
حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا
دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه مح لانه
يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل
دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا بتصور انه محل للعلم
والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله تارة
ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا
يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى
بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه
لكن لا نم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة
الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد
لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب
المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن
المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل
عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر هو لظهور قيامها بذاتها وغير
منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات
الممكنة فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام

انه اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية
من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض
ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم
اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره ولا شك ان
المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث
قوى احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في
الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور
المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه
اعتدال المزاج النوعي الثامن الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة
وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن
بمنزلة الزق المنفوخ فيه اعلم ان شيئا من ذلك الذي ذكروناه لم يقم عليه دليل
وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه

المقصد الثالث في ان النفس حادثة اتفق

عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله تعالى وصفاته عند من اثبتها زائدة على
ذاته لكنهم اختلفوا اهل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله
تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر والمراد بهذه الانشاء
افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الارواح
قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب
اما الاية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك
حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فانه خبر واحد يعارضه الاية وهي
مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه
فيتقاومان هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو
ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون
قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما
بذواتها او لوازم ذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس
البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة
وانه باطل اذ لو لم نقل بان كل منها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان
متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان
تعدد افراد النوع الواحد معلل بمادته والاعراض المكتنفة به وما هنا البدن
فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن اخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى
بدن اخر وسنبطله وان لم يكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق
ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم

ان

ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر
الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام
ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت
بذلك التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان
اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة
احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس
حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها
الحدوث اعم من مادة محل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان
يكون مجردا الجب ذاته الثاني لو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل
اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد
والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم
وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهي
الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان
حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير
متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا يتناهى فيكون النفوس
البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لاتناهي الابدان والادوار لانها
متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير
متناهية وهو ممتنع بالتطبيق والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعي او الوضعي كما مر
والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لاتناهيها
تنبيه قال ارسطو كل حادث لابد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب
ومن شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام
واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس
من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها و
تصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض
ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا
حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الان لما
ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها كما فيكون للبدن الواحد نفسان وهو
باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو
في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه يبين حدوث النفس
بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم يبين بطلان التناسخ بحدوث النفس
وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق اخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه

يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الاخر اذ ان استعداد الابدان للنفوس وكونها اي وحدوث النفوس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او جائحة اي حادثة مستأصلة كالطوفانات او قتل عام يهلك فيهما من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا القدر في جواب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به وليس شيء منها والاظهر منهما اي من هذين الطريقين الاخيرين يصلح للتعويل اذ لا نم لزوم التذكر لاحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لاتذكر كوني في صورة الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبوادي لا تساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل التناسخ اعتراضات تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال لا نم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل الدليل على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لا نم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن

المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر اخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها متجردة بذاتها غنية عما يحل فيه بل هو تعلق متوسطة بين بين كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع

مادام

ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى الالات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الالات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الالة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد اختلاطها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما يتعلق من البدن اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك وتنفذه اي تنفذ النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها تسري الروح الى جميع البدن فتنفذ الروح الحامل لتلك القوة كل عضو بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا

المرصد الرابع في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة **الاول** في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة نور النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا الى اثبات العقل على وجهين الاول الله تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله

فكيف يوجد قبله ولا النفس اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع
ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك في ما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول
هو العقل لخصيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل
ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض
والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب
لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من
اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدرا لاثرين في رتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم
انما يؤثر بحياله وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة و
المقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقاربها والشمس
لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه
ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع
الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة
في الجهات ولا النفس لتوقف تأثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية
فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا
لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود
دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لاحتياجه عنه في الوجود فهو
اي الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر
احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر عنه الآخر وقد صرحوا بان الصورة
جزء العلة للهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها
غنية في وجودها مستغنية عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا
ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على
ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان
سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على عدم
زيادة الصفات مستبطلة واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم
جسما قوله انما يؤثر الجسم فبحاله وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على سبيل
التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد
نفسا توجده او لا ثم يتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد
جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول **المقصد
الثاني** في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل
فله اعتبارات ثلث وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه

بل

بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس
وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على
هذا الوجه اسناد الاشرف الى جهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه
احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك
ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك
القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العناصر السفلى المفيض
للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب
ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية
فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل
ح اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية
وقد يجاب عنه بانها ليست جزء من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون
امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة
للمبدأ الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدر الامور متعددة كالمعلول الاول وذلك
مناف لمذهبهم الذي بنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد
الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك
الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة
في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في
عالمنا هذا مع كثرتها المتأبية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة لا يخفى
على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص
انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل
وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة
لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب
وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك
وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر **المقصد الثالث** في احكام العقول وهي سبعة
الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة والثاني ليست كائنة
ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور
الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتان
قبول وفعل فلا يكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل
منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم

الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا
لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية
سرمدية فلا يتصور الا فى مادى او تحت الزمان والعقول مجردة غير زمانية الخامس
انها عاقلة لذاتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغريبة عند الشئ
المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذاتها فان حضور الماهية اعم
من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتبارى كاف فى تحقق الحضور
وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس فان
الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا
والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجة وهو باطل السادس انها تعقل الكليات
وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فانه تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك
يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلايق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة
عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك
من جهة العاقل فكل مجرد فهو فى حد نفسه يمكن ان تعقل وكل ما يمكن ان تعقل
فيمكن ان تعقل مع غيره اذ يعلم بالضرورة انه لا تضاد فى التعقلات فكل معقول
يمكن ان تعقل مع كل واحد من ساير المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك
عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين
يستدعى تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره فى الجملة وحينئذ فيمكن
ان تقارنه اى المجرد الماهية المجردة اى الماهية الكلية المجردة التى للغير فى العقل لان
التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول فى العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية
غيره كانا معا حاصلين فى العقل فيكون كل منهما مقارنا للاخر فيه واذا امكن ان
يقارن ماهية الغير المجرد فى العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اى يقارن ماهية المجرد
مطلقا اى سواء كان المجرد موجودا فى العقل او فى الخارج اذ كونها اى حصول
ماهية المجرد فى العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة
على الاطلاق وصحتها لكان مقارنة اى مقارنة المجرد للعقل التى هى اخص من مطلق
المقارنة مشروطة ايضا بكونها اى بكون ماهية المجرد فى العقل لان الاخص لا بد ان
يكون مشروطا بما شرط به الاعم فح يلزم الدور لان كون ماهية المجرد فى العقل هو
عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد فى العقل شرطا للمقارنة بينه
وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج واذا جاز
مقارنة الماهية الكلية المجردة التى للغير اياها يعنى ماهية المجرد حال كونها مجردة فى
الخارج امكن تعقلها اى تعقل الماهية الكلية له اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية
الا مقارنته تلك الماهية له فى وجوده الخارجى وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل

دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب
ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان تعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن
ان تعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن
حصول ماهيته فى العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر
ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وانه محال واذا
لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا
فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه
واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة الجواب
لا نم ان كل مجرد ممكن تعقله كالبارى تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها
للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة لنا فمن اين الجزم
بامكان تعقلها ولا نم ان المجرد فى صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل انما يصح ذلك
اذا انحصر المانع من التعقل فى المادة وتوابعها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم
ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم
التضاد والتنافى بين التعقلات لا تعم شهادته لعدم تعقله لجميع المفهومات
كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم انه اى تعقله مع الغير
يقتضى مقارنة الماهية المجردة التى لذلك الغير للعقل اى المجرد المعقول وانما يصح
ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين
متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان
سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما فى الوجود الذهنى فلا نم انه يلزم من جواز المقارنة
بينهما فى العقل جواز مقارنته اى مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنة
للعقل مشروطا بكونه فى العقل ويلزم الدور قلنا وانما يلزم ذلك ان لو كانت
المقارنتان اى مقارنة احد المعقولين للاخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين
حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد فى العقل اشتراط الثانية به
ايضا فيدور وهو اى كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير
فى ثالث هو العقل يخالف حصول احدهما اى احد الشيئين كالمجرد فى الاخر كالعقل
فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال الاخر والثانى مقارنة الحال لمحله فاين
احدهما من الاخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد
فى العقل كون المجرد المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط
الشئ بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست

المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والآدار كما عرفت لانا نقول
ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروطة بكونه
في العقل حتى سلم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات
مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما
فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن
مقارنة كل واحدة من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك
امكان تعقله للمعقولات المقارنة وانما يلزم هذا لو كان هو اى المجرد قابلا للتعقل
اى لكونه عاقلا وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة
فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه اى نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا
للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه
السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى آلات جسمانية
ليدرك بها ولانها اى الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز
عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات البارى سبحانه في مسئلة
العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته او
صفاته الحقيقية **خاتمة** لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا
من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باى شكل
شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة
نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما
من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان
يكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر هي
على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهو
خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان نرى ولو جوزنا اجساما
كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول
لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اى عدم
اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذى لا لون له على
الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم
باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان
اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورقة القوام فان
اللطافة تطلق على هذه المعانى فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا
انه يشكل سهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها
القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ

ولابا

ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى
بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام وترى
الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد
مع الحمار وقال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية
فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اى السفلية
وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه الصلوة والسلام بقوله اتانى
ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية
الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربين ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من
الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه
لشئ اصلا لا التدبير الاجسام ولا لغيرها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك
فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من
المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير
والسداد وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض
النسخ **المرصد الاول** في الذات وفيه مقاصد ثلثة **المقصد الاول** في اثبات
الصانع وفيه مسالك خمسة **المسلك الاول** للمتكلمين قد علمت ان العالم اما
جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه
بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او
شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريق الخليل
عليه السلام حيث قال لا احب الافلين وهو ان العالم الجوهرى اى المتحيز بالذات حادث
فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا
وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها
تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة
الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما
لكونه ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور
العامة الثاني في الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهرى ممكن لانه مركب من الجواهر
الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه
ولا كثرة بل هو واحد حقيقى وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث
الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه

الاحوال لا من فاعل مختار وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال تعجز
العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الافاق كالاشياء من احوال الافلاك
والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد
ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مفضية
الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة
المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة
على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص
من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل
واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في بحث
العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك
ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به
والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الاثار على وجود المؤثر
فقالوا ان الاجسام محدثة وكذا الاعراض فلا بد من صانع ولا يكون حادثا والا
احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب **المسلك الثاني** للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع
النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة
فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك وهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر
فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك
طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه
عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى **المسلك الثالث**
لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات
فان استند الى الواجب ابتداء وانتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات
قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى الاجزاء
التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان
محوج وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم
الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزؤه اي بعض اجزائه
اذ علة الكل علة لكل جزئه وذلك لان كل جزء منه ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن
علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك
الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط هف فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة

لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن امر
خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند
اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول
ان المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور
في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته اي اثبات الواجب
بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي بالمجموع
وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك
متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده انما الممتنع
ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان
اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير
النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده معلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد
يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية
الا بحسب الاعتبار وما وجوده اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد
بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا عين
الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت
بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك في
العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل من تلك الامور متقدما
على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم
على الماهية ومجموعها ليس متقدما على الماهية بل هو نفس الماهية وان اردت بها
اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قولك لانه علة للكل جزء فيكون
علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة
اخرى والجواب ان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء
منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا للكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمفعولية
الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع
النظر عنه اي عن الاخر لم تحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل
فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه
منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه
ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه
وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك يلزم في المركب
في اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول
عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة

للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما مح قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر انفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى المذكور الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة بجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزؤه اذ يلزم ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التس نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح مع ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل جزء من الاجزاء جزء علة الكل بحيث لا يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتاخر توجد علة التامة ويكون مجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم **المسلك الرابع** وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اي لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ح لو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع حيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا فيكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود ولما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه وذلك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا لان عدم شيء منها ليس

ممتنعا

ممتنعا نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا فكانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود بالممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوب وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتس ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها **المسلك الخامس** وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجبا لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات او بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتس وقربه منه مكشوف لا سترة به **المسلك السادس** ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها ولكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يؤخذ ههنا في كل مسئلة نزاع مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا وهو القدح في دليل الطرف الاخر من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم

لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع
بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس
ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر
والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا
لغيرها فتتقدم الماهية عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده
نفسه ويمتنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون
في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود
فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول
لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب
موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم
لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل
وكلاهما محالان والجواب لا نم ان العالم قديم وقدم ضعف دلائله الثالثة منها لو كان
الواجب موجودا لكان عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي
في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف
تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه
فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني
باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند
الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العالم انما هو في
الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية
قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت
تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية
وانه جائز في الواجب كما سبق ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشاء
للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في
التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابط والامثلة
ان تتوقر من امثاله الا باء وجمع بعير **خاتمة** للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع
واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة
برأسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات
الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة
الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه
الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجد وسواء احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا
لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان

عدمه

عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم
نفي محض يمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع
الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون
شرطا للقديم وان فرض انه شرط قديم نقل الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام
كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى اخره بقوله
والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك
اي قبل اثبات كونه واجبا وعنه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب
بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشار
اليه **المقصد الثاني** في ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات اليه ذهب
نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب
الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجود وبين
من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام
دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية
والند اي الذي هو المثل المناوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته
تعالى مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقية وانما يمتاز عن ساير الذوات
باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية و
الحيية والعالمية والقادرية المثبتين هذا عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم
فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها
بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي
المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقية
فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل
والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها ولا يتصور
كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز
بالحقيقة الى القيد وبه يندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق
انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية
فان المشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما
ويتعددا اذ لا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل
منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب
وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات ينقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة مشتركة بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به اي بالذات مع
التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود

وايضا فنقول المعلوم اما ذات واما صفة حصرا عقليا فلولا ان المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر خارجي
للذوات المخصوصة المتخالفة الحقايق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية
في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك
وهو ممكن وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان
الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت
في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون
عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه
المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة
فاذا تنبهت له اي لهذا المنشأ ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شيحان اي يقظان غيور
على حومة التي هي بنات فكره انحلت عليك تلك الشبه وقدرت على ان لا تغالط
غيرك وامنت من ان تغالط انت بها اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك
اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه
الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود
امرا واحدا مشتركا كالمجزوم به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها
قولهم الوجود زائد اذ قد نعقل الوجود بدون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس
اي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث ولا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا
فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها الوحدة
عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة
عدميا لا وجوديا اذ ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية ولا يلزم
التسلسل فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد
وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات
زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر
شيئا واحدا وهو عين الذات ولا شبهة في استحالته قلنا قد يكون ما صدق اي
ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا امرا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل
منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى
عليك حالها **تنبيه** نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين
جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود
الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع
قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي

هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف ساير الموجودات فان وجودها
زائد على ماهيتها او يقال ذاته وجوده المشترك المساوي لساير الموجودات
بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه الماهية بخلاف ساير وجودات
الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه
ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته
واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المص ولم
يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود
المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن
لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد عارض لماهيته او ليس بزائد **المقصد الثالث**
في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زائد عليها
كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في
الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة **المرصد الثاني** في تنزيهه وهي
الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة **المقصد الاول** انه تعالى ليس في جهة
من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق
اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة
ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو
مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل
وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر
وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة
ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة
والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف
على ورود الشرع به لنا في هذا المطلب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في جهة
او مكان لزم قدم الجهة او المكان وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه
الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه
والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان
وكلاهما باطلان الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في
جميعها وكلاهما باطلان اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان
عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبه اي نسبة ذات الواجب اليها
فح يكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك

مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك
ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع
الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه
اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته
لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم
وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر
انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما
لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام
العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات
الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون
احياء لئلا ينتقض دليله بالانسان الواحد بحياته فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا
لجواز الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال
في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية
فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات متوافقة في الاحكام وهو اي
هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال
لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم
التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي
في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه حجة
الاول ضرورة العقل اي بداهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون
مختصا بجهة او مكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما
ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان
في تصوره اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده
وعلمنا به فانهما موجودان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا
او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير
والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص
بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك
لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها من اوضاع
مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون

متحيزا

متحيزا قلنا هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة
ولا شبهة انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان
في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود
الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة
المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما متصلا او منفصلا
فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك
فالجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان
احكامه لا يقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها
الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج
عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز في
الجهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع
الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات
والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا
بالذات والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه
ويلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه
متحيزا تبعا وقد يقال في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على انه له تعالى صفات
قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام
هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم
من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك
والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب
تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ءامنتم
من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى وكان قاب قوسين او
ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي
رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وهل من مستغفر فاغفر له
وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله تعالى فاشارت الى السماء فقرره ولم
ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب
انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما
تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيؤول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيلها الى
الله تعالى كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء
معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي طائفة فيقول الاستواء
الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية

بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجار ربك وجار
ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال
ومن فى السماء اى حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب المستحقين
وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروض الى موضع يتقرب
اليه بالطاعة فيه واتيانه فى ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة
والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف
وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل
لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف
عما ظن انها معتقدة له من الاثنينية فى الآلهة فلما اشارت الى السماء علم انها
ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها
الى غير ذلك من التاويلات التى ذكرها العلماء فى هذه الآيات والاحاديث ونظائرها
فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها **المقصد الثانى** انه تعالى ليس بجسم وهو
مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم
قالوا هو جسم اى موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا
نزاع معهم على التفسيرين الا فى التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها
التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من
لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ ويقول
انه على صورة الانسان فقيل شاب امرد جعد قطط اى شديد الجعودة
وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد
فى بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه فى المقصد الاول
وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف
بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الاضداد او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن
هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات
كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون
متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص
فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل والمقدار
ويجيئهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال فى المتحيز كما يشهد اليه
البديهة والثانى محال لا يتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه
جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب

المقصد الثالث فى انه ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب
عنه تعالى اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه
ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده
غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض
فلاحتياجه فى وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه **المقصد
الرابع** انه ليس فى زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان هذا
مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة
يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان واما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد
للجهات فلا يتصور فيما لا يتعلق له بالحركة والجهات وتوضيحه ان التغير التدريجى زمانى
بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الآنى والتغير الدفعى يتعلق
بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده
تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما
فكلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فاى تغير
يقدر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى **تنبيه** على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه
انما يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأينا او
الذاتى كما هو رأى الحكيم فتقدم البارى سبحانه عليه بكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا
والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده
فى زمانين والا كان تعالى زمانيا بل عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا
القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان والا لم يتصف به البارى وانه اى ما ذكرناه
من انه تعالى ليس زمانيا بسط العذر فى وروده ما ورد من الكلام الازلى بصيغة
الماضى ولو فى الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا
نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى
الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمة اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى
وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القران
من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل
وههنا اسرار اخر لا نبوح بها ثقة بفطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا
فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده
واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات
ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا

لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في
علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان **المقصد الخامس** في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت
فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز
ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب
الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة و
يستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير
والا احتاج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء وعدم الاحتياج فلا واسطة
بينهما ولزم ح مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء
فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل
والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء
بحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية
في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون
بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان
والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تابعا لتحيز المحل
فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص
الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته
فلا تحيز هناك **تنبيه** كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا
يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم
ان المخالف في هذين الاصلين يعني في عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث
الاول النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما
يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى
بالمسيح او حلول ذاته او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه اي ببدن عيسى عليه السلام
او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقولوا باعطائه
الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه
ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة
الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع
باطل لما سنبينه ان لا موثر في الوجود الا الله وهذا الكلام اجمالي واما تفصيل
مذاهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل
والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب راى الاختصار على بيان الفرق
الاسلامية اولى خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية
من غلاة الشيعة قالوا ظهور الجسماني الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف

الشر

[illegible]

الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشياطين بصورة الانسان ليعلمه الشر
ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي
والاعرابي فلا يمتنع ح ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق
بذلك اشرفهم واكملهم وهو جماعة العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام
والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهية
على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط
بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى
انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية
من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها
بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك
الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز
المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من
الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له و
يتجدد فيقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال فلم يجوز
تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه
بتجدد المعلومات كذا ذكره الامدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في
نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية
والمبصرية والمريدية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى
الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى
موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف
الباري تعالى به امتنع تجدده في ذاته كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول
عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا
عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث اي الامور الموجودة
بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل
حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية
الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل
هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول او الارادة في ذاته تعالى
مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة

او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اى الحادث القائم بذاته يسمى
حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا
فى اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز
ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم
الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم تكن لازمة
بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث
المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال
القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما
لم تكن لنا حاجة الى هذا لم تتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم لزومها
وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها فح
فلابد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات
فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل فى القابليات المحصورة بين حاصرين
وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية
بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف
الذات به اى بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول
واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا يستلزم
صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثانى من تلك الوجوه
صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون
شئ من صفاته حادثا والا لكان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتاثر
عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب
عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة
اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس
بلازم لان ازلية الامكان يغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما فى الحوادث
اليومية على ما مر تحقيقه فاين احدهما من الاخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم
وصح لزم مثله فى وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد
العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح العالم ان يكون ازليا وهو محال فلو لزم من
القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم
لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية
فانها صفة غير لازمة فلا يلزم ازلية المقبول لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل
والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة

با

بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثانى بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال
متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بسابق
على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال اخر
يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل
واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه واما الممتنع هو
الخلو عن كل كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم ح فقد
كمالات غير متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية
هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه
برهان التطبيق على راى المتكلمين كما يشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث
وهو انك ان اردت بتاثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم فهو اول المسئلة
اذ لا معنى لقيام الحوادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتاثر عن غيره
مدعاكم فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل فى
ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة لجواز ان يكون حصوله
فى ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما
على سبيل الاختيار فكما اوجد ساير المحدثات فى اوقات مخصوصة يوجد الحادث
فى ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات
الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو
عن الشئ وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلثة الاول من هذه
المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها الرابعة اذا تمت
تم الدليل الثانى واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول
الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع
والمبصر وهى حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث
تعلقه اى تعلق ما ذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز
تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود
المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثانى
المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذه المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم
وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر فى الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهى
مخالفة بحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى
صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد

فقد حدث به صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة
حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات
الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر
العقلاء يوافقونه اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية
حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر
وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم
القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا
الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين
لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات
هو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي او
يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائي وهو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد
او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون
كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظايرهما فانها اضافات لا وجود
لها **تنبيه** على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية
ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم
الثالث مطلقا واما في القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه
المقصد السابع اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة
بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة
الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية
فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا
في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدا الاول لذاته تعالى والجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك
كمال وان كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي
لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم قبول ذاته تعالى لها فلم قلت
ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم
هذا السؤال الثالث عن الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

المرصد

المرصد الثالث في توحيده تعالى افرده عن ساير التنزيهات اهتماما
بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود
موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول انه لو وجد واجبان
وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك
في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين
فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال
اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب
بمعنى اليد تطلق على التمكن في المناصب والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلب
الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوت
نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن منعهما
اذ فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثاني من الوجهين
الوجوب الذي هو نفس الماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع
التعدد ح في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فلانه لولاه فاما
ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخره اي تاخر الوجوب عن التعين ضرورة
تاخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان
يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الاخر فيجوز الانفكاك
بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى تلازما لاجله فيجوز الوجوب
بلا تعين وانه مح اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا
يكون ذلك المتعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون التعين لوجوب
وهو ايضا بناء على كون الوجوب امرا ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو
ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية
لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا يمتنع
وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران
على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقادرية ذاتهما والمقدورية
الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بينهما الى كل مقدور
وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور
بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات
لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني
من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع
وكلاهما محالان اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته تعالى له لان الممكن لا يلزم من فرض

ووقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما
فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل
منهما هو حصول مراد الاخر لا قادرية عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما
معا هف وايضا فاذا افرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه
لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا
يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك
الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين و
ارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته
فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات
الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه
المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبين الوجود
ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهية بل اتخذوها
على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه
العبادة توصلا بها الى ما هو اله واحد حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا انا نجد في العالم خيرا
كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة
فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة و
فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا
معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان
يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة
فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا
يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان
قدر على دفع شر الشرير فلم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات
فلا يصلح الها ولا يوجد الهان كما ذكرتم فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك
مالا واكثر اقناعا **المرصد الرابع** في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية
الاول في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهب
الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو
عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع وبصير ببصر وحي
بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات
فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة

في اطلاق

في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه
عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة
على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب
على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون
الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب
عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف
الاول كيف والخصم اي القائسين كما وقع في كلام الامدي قائل ومعترف باختلاف
مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها
في الغائب والارادة فيه لا يخصص بخلاف ارادة الغائب فكذا الحال في باقي الصفات
فاذن ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمتنع ثبوتها
اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بعيني هو
العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه
الثاني لو كان مفهوم عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا
على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمثابة
حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف
قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونه نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على
الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر و
نظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم
على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصور اي مفهوم الوصف والذات
معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الاخر اي الذات
عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور
الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا
نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة
امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى انها عين
الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو لا يرد يعني انه يدل
على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما الذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها
والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول ثم منشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء
وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان تصدق به كما
في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه

قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته
بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك
ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي
تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
يقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا
الحال في القدرة فانه تعالى مؤثر بذاته لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا
الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتيجتها وثمراتها من
الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة
لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب
لا نم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من
ان اثبات القدماء كفر وبه قد كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا ان الكفر اثبات
ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالمية وقادرية واجبة فلا يحتاج
الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به
فيتحكم بالنصب على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة
بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة
فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع
خلو الذات عنها فذلك لا يمتنع اسنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى
اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم
انها اي العالمية واجبة لذاته فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها
فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفة صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة
زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل
اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته
فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه
اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان الممتنع هو استفادة صفة كمال
من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول
نكتة يتجه ان يقال تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرته واختياره لزم
محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه تعالى موجبا
بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا المقصد الثاني
في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس

شئ

شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة
فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة
بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما
كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا
ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الله تعالى واشار
المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد
الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف
الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان
الملازمة فلانه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد
فهذا هو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجد او
يستند فان لم يستند فهو الامر الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى
قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الامر الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا
اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا
وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في
الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام
ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم
فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في
مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم
محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته
ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث
العالم وقد تفرد به المص وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري تعالى
موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر
الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف
عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وهلم جرا فيتسلسل
اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا
الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان
يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لامكن ان يصدر عن الباري
على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب
ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز

قد رده سيف الدين الابهري شارح المواقف وغيره بما عرفه ه

قال الابهري هذا الثاني ذكره الرازي في الاربعين

تمام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لا مكن ان يصدر عنه مع كونه
موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا
الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة
قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تعالى تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط
او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من
الطريقين ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى
نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائرة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان
يكون المبدا الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة
استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة
هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار
استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور
الحوادث عن المبدا القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا
لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقد تم هذا الاستدلال
بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق
الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى
لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك
القديم مختار الكامل واما على الثاني فلجواز استناد الحوادث الى الموجب بتعاقب
حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب
التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف
تاثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته وانت بعد احاطتك بما
تقدم من المباحث حقيق بان يسهل عليك ذلك اي بيان الامور المذكورة
اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فيتم من المسلك العام في حدوث العالم
مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات
واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيق
احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله
الاول لانه الذي عليه يعولون وبه يقولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا
اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون
مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني
الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل

بقادرية وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه
من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر ح مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب
ازلي وكذا قدرته وتعلقه فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو محال لان اثر القادر حادث
اتفاقا وخصوصا على رايكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك
المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح
اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو
بذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بينا
في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا
يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد
ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر
عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة
ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان بديهة العقل شاهدة
بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك
بامتناع الاول ومن ثم ترى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها ويجعل الفعل
مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا
الى مرجح اخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب
غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم في الموجب
الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي
هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون
غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل يدل على الفرق بين القادر المختار و
العلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده و
كون الحجر هابطا بالطبيعة فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ارادة الله تعالى
وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين
وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال اذا كان
قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين
فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق
بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته
يستوي اليه الطرفان فان وجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة
لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك

وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر عقلا وتوجب
من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة و
الوقت والالة والمصلحة وزوال المانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد
معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين
الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرايط التاثير في القادر سريعة التغير لكنهم
قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرايط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون
مبدأ الكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب
عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثير المتفرع على ذلك التعلق فان قيل
هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو
تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا
لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء فح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا
قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته
كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر
من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس
اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم
يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل (على صاحب المقاصد) هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل
لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العلم ازليا **فروع** على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون
صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا
لكانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة
اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى
الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم
التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به
فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال الثاني
انه صفة واحدة والا لاستندت تلك القدرة المتعددة القديمة بناء على الفرع
الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم
لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت
القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد
تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس

الا

الامر ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات
اذ تاثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان
يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة
اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية
اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم
ولا كم ثمه اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه
اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا تقف
عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا
فمتعلقاتها متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلثة التفريعية مطردة في الصفات
كلها فلا نكررها يعني ان كل واحدة من ساير الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية
فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا
بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك تعلقها غير متناهية بالقوة
كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا
حاجة الى التكرار **تنبيه** القدرة صفة زائدة على الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات
على وجه عام وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة
في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا
مشترك بينهما سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام
لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز
عندكم فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى
غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة
في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم
وجودها في نفسها الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا فلو في الغائب ان
كانت القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد لم يصلح قدرة الغائب
لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم تكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم
يصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة
بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر **البحث الثاني** في ان قدرته تعالى تعم ساير
الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين

بطلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها
يثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس
بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا
صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية تعالى دون البعض كما يقوله
الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة
مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة بحدوث ممكن
دون اخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد
ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص
بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك
الاختصاص بذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض اخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل
اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى
عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر
عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالواسطة كما
شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا في اثباته
فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات
الافلاك هي المدبرات امرا في عالمنا هذا للدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة
في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج و
اوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف
الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس
من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد
بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف
كما في توامين احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال
بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة
لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان بنقيضه
فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله كيف ونقول
لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك
بسيطة فاجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة او نهارية
وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال في جعل بعض
البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها
وبالا الى غير ذلك من الامور التي يدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة

ثم نزيد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي زعموها كما ذكرنا و
الا بطل الحكمية علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها
والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها يقتضي تحركات مختلفة على اوضاع متخالفة
تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت
واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيات المتخيلة لهم والا فلا
اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف تثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال
الافلاك وان كانت بسيطة الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة
في الطبائع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل
بثوابت كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فتعدد الاحكام
المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في
البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه
على رايهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف اثار السيارة بحلولها
في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة وان كانت
خالية عن الكواكب الا ان بسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف
الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن مسامتته بالحركة البطيئة فيلزم ان
ينتقل الاحوال من برج الى برج اخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب
بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح
بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه الاحكام
الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان
خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم انه تعالى فانه تعالى
خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه خالق
القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لا لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا
في فعله كما يقال فلان رجل شرير اي ذلك مقتضى تحريره اي طبيعته والغالب على اجزاء
اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى توقيفية الفرقة
الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل
ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته
عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة
ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة
على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على المتساويين
منهما والكل محال منه تعالى والجواب انها اي ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات

غرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه
عن هذه الاعتبارات فيجوز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف
بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال
افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا
بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال
عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هنا مصلحة او نفع
ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث وانما يلزم ذلك اذا كان الفاعل ممن شانه
ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك لو فقه الى روية الجبائية قالوا لا يقدر على
عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد بوجوده فيه
واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان
او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله تعالى
لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما لا يتصور في قدرتي الهين
لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور
فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة
وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور
ممنوع بل الله اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم
من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك لا ينافي الالهية دون العبودية

المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته

وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره
لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول
ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة
وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اي اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق
والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات
وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم
التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات واما
الثاني وهو ان من كان فعله متقنا فهو كان عالما فضروري وينبه عليه ان من راى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص بضبط الى ان
يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان
فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم لمصلحة من جميع الوجوه فممنوع وتركيبه
الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق

لمصلحة

لمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع
سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امر اخر فبينوا لنا ما
هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه
منقوض بفعل النحل تلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر
واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي
بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا
الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك
البيوت ويجعل لها سدي ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لها بما
يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما ثبت فيه
من الصنع العجيب والترتيب الغريب الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح
والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع ويوضحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب
اذ لا يشترط في الدلالة على العلم الصانع خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو
امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني انا
لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك
الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا في الابتداء هو مبدا لذلك الفعل المسلك الثاني
انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار
ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم و
الغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا فاذ
اذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة
لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل متقن عن قادر غير
عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه
واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما و
لا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف
على المقدمتين الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول
فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل
في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدا
لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون
عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل
للمفهومات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نسلم
ان التعقل ما ذكرتم وتوضيحه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ
غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها

من انفسنا وتسمية العلم حقيقة ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليل سلمناه اي
سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها
لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط
التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله
واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلول لهما نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة
وعلم انه علة له اي للشيء الاخر الذي هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود
العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذاته
العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك
كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم **تنبيه** مسلك المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات
كما يفيد ان بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة
الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلك الحكماء فلا يوجبان الا
علما كليا لان ما علم بماهية المجردة كما استفيد من الاول او علم بعلة كما استفيد
من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع
كونها معلولة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معلولة بكذا كلي ايضا
وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة
وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بتوسط او بغير توسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات
من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين
وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع
تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية **البحث الثاني** ان علمه تعالى يعم
المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها مختص بالممكنات
دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو
ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة
الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا
الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة
والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بحاطرفاها بالضرورة ونسبة الشيء
الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو

صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك
الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما
النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت
بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم
ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة
وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا
بذواتنا جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا
وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة
بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه
النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل
المطلوب اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه
فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت
من اين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء
الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه
وذلك يتضمن علمه لنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم
شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك وهكذا فيلزم من العلم
بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه
عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز
ان يكون احدنا عالما بالمجسطي او المخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث
المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في
الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال
والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها
انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا
العلم الممكن بالغرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة
من الفرقة المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم
بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع
الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغاير العلم
بشيء اخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير
متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي

مبني على ان العلم بشيء اذا كان عين العلم
بكل الاشياء الاخر اذ الفرق بالعينية في
البعض والغيرية في البعض الاخر تحكم

ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا نقول لانم تعدد
ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي
تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك
الوجوه من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس
التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي
غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير
واذا كان له طرف فليس غير متناه والجواب من وجهين الاول انه معقول من
حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي
ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع
انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة
ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول
في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم
علم اجمالي لا منازعة لاحد فيه كيف ولا بد منه في الحكم بعد تميزه الثاني المعقول كل واحد
واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز
كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي
معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق
ان يقول لانم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما
يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه مم لان
وجوه التميز لا ينحصر في الحد الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة
الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا
لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم يكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها
لان ادراكها انما يكون بالالات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة
اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور
كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم
وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى الة جسمانية اذا كان العلم بحصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة

اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء
والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه داخل البلد الان اذا كان علمه مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج
احدنا الى علم اخر متجدد يعلم به انه دخل الان بطريان الغفلة عن الاول والباري
يمتنع عليه الغفلة وكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم
من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى
ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة
فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما
حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
اصلا فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا
والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج
في وجوده اليه وغير مختص بجزء من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا استقبال
فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان
بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه
الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه
انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس
اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف
الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان و
كائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها
بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال
بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان
علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت
الاشارة اليه وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من ان
علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع
غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلولين
يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم
بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي

بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثانى بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا
وجلس الى مجى الغد فى بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول
غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لو
انضم اليه اى الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اى انه
دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم نجعله
وجها ثانيا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد
غدا ليس مشروطا بالعلم بمجى الغد والعلم بانه دخل فى شاننا هذا مشروط به فيكون راجعا
الى الوجه الثانى لا وجها اخر الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم
الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم
يشعر به فى اوانه وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو معلوم
فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول
والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه
وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت ح تغاير العلمين ابتداء ويشهد
لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد
انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير الثانى وصفهما اعنى العلمية والجهلية
كما فى وصفين المعلومية والمجهولية المعتبرتين فى الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى
وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخ المعتزلة التزم وقوع التغير فى علم
البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم انه ذاته تعالى يقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط
وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر ورد عليه بانه
يلزم منه ان لا يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل
له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اى
رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمه الفرقة الثانية اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا
علم ايضا علمه به لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه
تعالى بعلمه لانه شئ اخر ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه تسلسل فى الاضافات
لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافة
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم
صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى
فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به و
كالعلم بالمتضاد والاختلاف فقد تعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من
الموقف الثالث **تنبيه** العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان
زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة بوجوه الاول لو كان له تعالى علم

فاذا

فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها
اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة
واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب
اشتراكهما فى اللوازم فان قيل فى جوابهم هذا لازم عليكم بالعالمية فانه اذا تعلق
عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم
او الحدوث فما هو جوابكم فى العالمية فهو جوابنا فى العلم قلنا لهم ان يقولوا فى دفع
هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا
اى هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
فى وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات قد يشترك فى لازم واحد
فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك
طريق اخر الى معرفة تماثلها فذاك يتوصل به اليها والا توقف كما فى سائر الاشياء
التى لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث
لان المتماثلات قد يختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده قديم ووجود الممكنات
حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشئ فربما كان ذلك الشئ مبدأ
لحكم مختص الثانى من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته
فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشئ غير العلم بشئ
اخر والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية وهى اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات
العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا
على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان
علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا يتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون
الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه ذو علم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة
قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا
بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان اسند عنده علم الساعة
كيف وانه اى قوله وفوق كل ذى علم عليم دليل لفظى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا
البارى سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدلائل القطعية على ثبوت علمه

المقصد الرابع

فى انه تعالى حى هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدليل
وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حى
بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لانه فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به
كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو
معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك
الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا

كامر ولا يتصور تجوزه بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم
ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن
المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة
العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا
بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان
لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو محال فلا بد من الانتهاء الى ما
لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا
مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة
لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح
ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى
من جعلها اي جعل ذلك الامر انه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات
زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل **المقصد الخامس** في انه تعالى مريد وفيه بحثان
الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان
اما تصويرها فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية
قال ابن سينا هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين
وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم
البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل كما يجده كل عاقل من
نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين
بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع
ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال
ابو الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي
هي في فعله العلم لما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور
معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص
احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين
نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك
الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان
نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان
يقع قبله او بعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين
دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين

على

على الآخر لا بمرجح وهو محال وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى
الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اي العلم لوقوع شيء في وقت معين تابع
لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن
هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ
لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة
نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها
بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع احدهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر
فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت
صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والى
الاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين
لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد
جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص وجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على
ذلك الوجه وامتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اي لانا نقول
وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث
وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة
منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين
ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا
قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم
يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب
على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما
سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك
في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع
وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه
والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة
الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا **البحث الثاني**
ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي
هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم
التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن
تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول
الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل من المص

ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لايكون صفة وهو ضروري البطلان وكانهم
ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد
تخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين تم فيه الاستعداد المستفاد منه
ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة
بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة
القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية
والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم ان فهموا ان مخصص الحادث
لوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا
ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى
التجاوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما
بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام
الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه **خاتمة** في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى
مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون لنفس ذاته وهو قول
ضرار واما ان لايكون لنفس ذاته و ح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار
كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما
معللا بذاته وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته و ح اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته
تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود
لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بغير ذات الله تعالى ولم
يذهب احد اليه ونبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ونبطل الثاني لزوم كون
الجماد مريدا لانه غير مغلوب ونبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات
ونبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم
عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة
بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا وكون ذاته تعالى لا في محل
كتلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت
المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة
من دين محمد عليه الصلوة والسلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير
الضروريات الدينية والقران وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل
حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها و
ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى
بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها

الاولى انه حي بحيوة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه لم اذ حيوته
مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب
حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا المقدمة الثانية
ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع
والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية
فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة
ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء
خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص
كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوائب النقص و ح
فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع
بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة ساير المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال
على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من الايات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع
فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع
اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات
المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع
التشبث بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين
فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في
اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري
فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه **تنبيه**
قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وساير
اخواتهما نفس العلم المتعلقة الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا
علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالين فرقا ونعلم بالضرورة ان
الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمص
في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم
بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين راجعين الى العلم لا صفتين زائدتين
عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم
وقال ناقدة اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من
النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في
ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين

بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما
امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على
حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثير الحاسة عن المسموع و
المبصر او مشروطان به كساير الاحساسات وانه اى التاثير المذكور محال في
حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التاثير ولا يلزم
من حصولهما مقارنا للتاثير فينا كونهما نفس ذلك التاثير او مشروطين به وان
سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثير ولا مشروطا به
الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا
فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاؤهما اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر
انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا
وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على
تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله اياه اخباره
عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذن قد توقف صدق الرسول
على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله سبحانه به اى بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم
ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثم ثبت الكلام
بان يكون المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر
ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ان هاهنا
قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو
كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم
ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني
وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي
الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قالت الحنابلة كلامه حروف
وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى
القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب
منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الاخر منها فيكون له اى للحرف المشروط اول
فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا

المجموع

المجموع المركب منها اى من الحروف التي لها اول زمان وجود او اخره او اجتمعا معا
فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات
وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد
قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة
كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة
بذاته بل يخلق الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي صلى الله عليه وسلم
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم
قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة
لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته
تعالى لكن نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالالفاظ
ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني
ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف
ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه
بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس
واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير
اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه
اى المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر
لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند
من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب
فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اى المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر
والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسي الذي
يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم
بما اخبره به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امره به لم يكن بعيدا
لان ارادة فعل كذلك موجود في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة و
المختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت
معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجده
في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم و
في الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي

واما الجبائيان وعبد الجبار فقالوا بارادة حادثة قائمة لا بذاته
لكن الكلام النفسي لا بد ان يقوم بذاته تعالى والا لا يكون نفسيا

وجوابه يعرف بالتامل الصادق

مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله
المعتزلة في كلام الله وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة و
كونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى نحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر
انفا وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته
ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم
نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم
بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل
في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القران مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي او اللفظي
بحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطيهم
فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة
فح ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القران في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم
الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في ذلك الادلة المطلقة لكن نذكر بعض ادلتهم التي
من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق
الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر سفه
في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله تعالى الثاني لو كان كلامه
تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم في ان تعلقه
بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما
يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه
فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا هف
وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صح
به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول
ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد ويدل عليه ما يجده احدنا في باطنه من العزم على الطلب وتخيله
وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو
غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني
ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون
بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به
منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون اخر كتعلق الارادة
لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه
الاول القران ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك

مع قوله وما تاتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما تاتيهم من ذكر من الرحمن
محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القران محدثا الثاني قوله تعالى انما
امرنا اذا اراد شيئا ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له
كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال
لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على
الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في
المستقبل فلان التاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء
حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر
ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف
زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين
محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب من
الايات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرانا عربيا يدل على
ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه
الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع
لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القران معجز اجماعا ويجب مقارنته اي
مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها
والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص
له بها اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اي القران موصوف بانه منزل و
تنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على الصفات
القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عليه الصلوة والسلام في دعائه يا رب
القران العظيم ويا رب طه ويس فالقران مربوب كلا وبعضا والمربوب
محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلناه
ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه
اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ
حق باجماع الامة وواقع في القران وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من
الادلة المعقولة والحق ما اختاره المص والجواب من الوجوه العشرة انها تدل
على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه كما حققته **تنبيه** كلامه تعالى
واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار
او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني
فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما النفس

ان قلت التعددات المتعلقة التعلقات المتعددة الازلية
ليست بالاختيار بل بالايجاب فيرد الاشكال قلت ما عدا
هذا القدر من التعلق في كلامه لم هذا الجنب النوع واما
بجنب الشخص من كل نوع من الانواع المحصة
فتحقق ما هو يجوز ان يكون حادثا بالاختيار

الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ اخر او على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة اي الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد ليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من انواعه والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فيجاز ان يوجد بدونها وفيها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا و لا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم هو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام

النفسي

النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه الصلوة والسلام بكونه تعالى صادقا في كلامه كله وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا اثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان لمص مقالة مفردة في كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي لكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

المقصد الثامن في صفات اختلفت فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة

فالمقدمة هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر

والكلام ممنوعه بعض اصحابنا مقتصرا اى فى نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت
صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد
وعدمه فى نفس الامر مم وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن
مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غيرها
لعرفناها لكن لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقايص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر
والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اى التكليف بقدر وسعنا فنحن
مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى على العلم به لا بمعرفة
صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف
به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين
من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن
لا يمنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من معرفته واثبت بعض من المتكلمين
صفات اخر بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة **الاولى** البقاء اتفقوا على انه تعالى
باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن
واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه
اى دون البقاء كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء واجيب عنه بانه
منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعنى ان البقاء حصل
بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود وعند الشيخ
لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذى ذكرتموه فى البقاء على كونه وجوديا زائدا
لكان الحدوث ايضا وجوديا ايضا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول
بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم
وما يقابله اعنى الوجود ولزم التسلسل فى الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث
لا بد وان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله
بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى
مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بعد ما لم يكن ونفاه
اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضى ابو بكر والامامان امام الحرمين
والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان
الثانى لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن
البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض
زواله ولزم تسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء

نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان
فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر لو صح يجب كونه اعتباريا كما مر الثانى
لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات تحتاج الى
البقاء ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به والا اى وان لم يحتج البقاء الى
الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن
غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغنى المطلق دون الذات
والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده فى الزمن الثانى معلل به
مم غاية ما فى الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه
الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا **تنبيه** اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود
فى الزمان الثانى امر زائد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار
الوجود ويدعون ان الوجود فى الزمان الثانى زائد على الذات واخرى بانه معنى
زائد يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين للنافين ينفى المعنى الاول
من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفى الثانى
لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لا يلزم ان له بقاء اخر والوجه
الثانى ينفى المعنى الثانى دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على
الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة
الثانى القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودى زائد
على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر
فى البقاء وتصويره ان يقال ههنا القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول
عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم فى
اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا
على الذات فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية لا بجد ومع منع ما ولة بابطاله
اى ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شئ منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين
محال لاوجه لصحته والذى يخصه اى يخص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول
فسلبى فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز
كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرائنى فانه قال معنى كلامه انه
تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيز كما ان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان
متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك
يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه ح الى وجوده لا فى حيز فان قلت هذا السلبى
معلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية لا يعلل بخلاف الثبوتية

او غيرها من المعاني فالتصوير تعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا ثم التقرير والتحقيق
باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق في مباحث
الامور العامة من انه اي القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه
ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على
العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود
الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف
ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر
وطاير اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة
والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي يستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص
العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان الغالب
لا يشعر به كما في قوله والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية
من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار
بالاعلى على الادنى اذ مقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان
مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما
صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا
كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو
قوله ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى كالقصد دون
على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست
عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم نقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل
في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء
والقصد على ضعف فالحق التوقف مع قطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة
الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه
وابو اسحق الاسفرائني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال
في قول اخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع في عدم
جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال **تنبيه** الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة
حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه
لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به
عما يعقل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز عن الذات وجميع الصفات فان الباقي
هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة **الخامسة** اليد قال الله تعالى
يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين
ثبوتيتين زائدتين على الذات وساير الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف

واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شايع و
خلقته بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان
الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله
ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية
لذلك في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد
مجاز عن القادرية بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم
مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلايم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة
زائدة وهذا انكار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ
بدله وقيل صلة زائدة اي لفظ بيدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى
فلبى يدي مسور وهو في غاية الركاكة والحقيقة كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه
في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو
القدرة الصفة **السادسة** العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني قال
الشيخ تارة انه صفة زائدة على ساير الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر
آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب
ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ او الكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة **السابعة**
الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة
زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى
وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك ورقراق السراب ما تلألأ منه اي جاء وذهب
وكذلك الدمع اذا زاد في الحملاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اي بجنابه وحرمه
الصفة **الثامنة** القدم قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار
فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
بعضها الى بعض فتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت
وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك
خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد
ورد في رواية انس رض في اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها
الصفة **التاسعة** الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع
الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل
فكما في اليدين الصفة **العاشرة** اليمين قال الله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة **الحادية عشر** التكوين اثبته الحنفية
صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله

كن مستقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا
انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون
اثر القدرة واثر التكوين هو الكون الجواب ان الصحة هي الامكان لممكن ذاتي فلا يصح
اثر القدرة لانها بالذات لا يعلل بالغير بل به اي بامكان الشئ في نفسه تعلل
المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر
القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا الصحة وامكانه فاستغني عن اثبات
صفة اخرى كذلك اي اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة
وهو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة
هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله واما الصحة الاول فهي بالقياس الى الفاعل و
معللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك
على سواء من الشئ المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لابد في حصوله من صفة
اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من
ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص
بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى سبب التكوين غير القدرة
المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه
بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة
فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل ماول بالتدبير يقال فلان في كف فلان
اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره وبيان انه وجد روح
الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه
ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل
ماول بظهور تباشير النجح في كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى
ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجد عبارة عن ظهور كنه ما كان مستورا منه
ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث
المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة
المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكة فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق
بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى
اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الرؤية
والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين وههنا ثلث مقامات المقام
الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة
الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجمعت الائمة من اصحابنا
على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازه سمعا في الدنيا

فاثـ

فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى
ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته
ولابد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين
فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية
بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها
امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة
بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك
المغايرة والزيادة عائدة الى تاثير الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية و
الابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستيفاء ثم غمض فانه يتخيل ان
الشمس حاضرة عنده لا يتاتى له ان يدفعه اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك
الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت
الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه
الى شئ ابيض فانه يرى لونه ممتزجا عن البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت
عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي يبهر الباصرة وكذلك
البياض الشديد يبهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف
لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منهما بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي
ذكرتموه يدل على تاثير الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه
اي الى التاثر فلا دلالة له عليه فلا هي اي فلا الابصار بتاويل الرؤية هو اي تاثير الحاسة
ولا هي مشروطة به عندنا فيجوز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتاثر عنه الحاسة
وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة
ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة
ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف
لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية
العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم
في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم
كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا
عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اي على جواز رؤيته
تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه
الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى
رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف

قال في شرح المقاصد احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عم واللازم بط بالنص والاجماع والتواتر
وتسليم الخصم وعنيت تسليم الخصم ثم فلا وجه لذكره ههنا كما لا يخفى فليتامل في التوجيه

ترانی والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو امتنع
كونه تعالى مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب
المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه
الله تعالى بذلك فی كتابه بل ينبغی ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة
الى الحقايق الحقة والاعمال الصالحة الثانی انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل
وهو امر ممكن فی نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسال
الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروری الذی لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم
شايع لا سيما استعمال رای بمعنی علم واری بمعنی اعلم فكانه قال اجعلنی عالما بك
علما ضروريا وهذا تاويل ابی الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائی واكثر البصريين والجواب
ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالی فبعيد جدا والصواب ان يقال لو
كانت الرؤية المطلوبة فی ارنی بمعنی العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان
استعمل بمعنی العلم الآن استعماله فيه موصلا بالی مستبعد مخالف للظاهر قطعا
ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة
نحو المرئی المؤدی الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها ای حمل الرؤية
المطلوبة عليه ای على العلم الضروری ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه
ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يتعقل لان المخاطب فی حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغی ان يطابق السؤال وقوله لن ترانی
نفی للرؤية لا للعلم الضروری باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا
اصلا الثانی من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسال له ارادة ذاته بل سال له
ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر
الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو
واسال القرية ای اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنی ارنی علما
من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبی والبغداديين والجواب انه خلاف
الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن ترانی فانه
نفی لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال
واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذی شاهده موسى عليه السلام من اعظم الاعلام
الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الاية ای العلامة
الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن ترانی على هذا التاويل بل يناسب
رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلايم رؤيتها لان الاية فی تدكدك الجبل لا فی
استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان

عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه
فی قوله ارنی ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه
مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفی اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول
وهذا تاويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع
ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه فی دفعهم ان يقول
هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال
انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والآای وان لم يكن مصدقا بينهم
بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا فی الجواب بلن ترانی اخبارا عن
الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم
السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما
ثانيا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم السؤال باخذ
الصاعقة فلم يحتج موسى فی زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فی
اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لانهم لم يردوا الآن اخذتهم الصاعقة
عقيب سؤالهم وليس فی ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك
الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه وتعنتهم مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك
عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم
انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤول امرا ممكنا فی نفسه
فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه بمعجزاته وردعهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض
على الاول انه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل
السمع فيتقوى علمه بذلك لاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد
يفيد زيادة قوة فی العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال هذا
السؤال وفعله فعل ابراهيم وسؤاله حين قال رب ارنی كيف تحيی الموتى قال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبی فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام
المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما وصفه يوجب
تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك نؤول قول الخليل تارة بما ضعيف
وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحی ليعلم انه من عند الله وضعفه انه
خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس بمقدور لجبريل
فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روی من انه اوحى الله اليه انی اتخذت
انسانا خليلا وعلامته انی احيی الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان
فطلب الاحياء ليطمئن قلبه مع انه كان متمكنا ای تمكن موسى ذلك ای طلب ان كدمن
غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعی على استحالتها

بلا طلب لما يكون ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس
من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية
لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا
والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد كلف عباده باوامر ونواه تعريضا
لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب
شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى عم آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته
او يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب
التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون
احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة
العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم
بالاستحالة وهو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر
على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على زعمكم لا يعد من الصغائر بل من
الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها
من الانبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه
فمن وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته
الاول مم والثاني مسلم بيانه اذ لو علقه اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود
الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال
حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا
بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل استحالته والجواب انه علقه على استقرار
الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام
وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال
لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك
الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع
الحركة اي كونهما محققين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين
انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم
وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان
المعلق والجواب انه قد لا يقصد شيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما
قطعيا والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه
فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط و
المشروط لانه ح منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق
ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول المتبادر في

اللغة

اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في
جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح **تذنيب** كل ما سنتلوه عليك في
المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول
بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب المسلك
الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والمعتمد في المسلك العقلي مسلك الوجود
وهو طريقة الشيخ ابو الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر
ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من
العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم
لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد
لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي
تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه
الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها
عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي
اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها
عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون
مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو كون الشيء مرئيا
بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر
في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم
كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود
مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات
فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار
لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين
الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية
متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل
يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له
وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها بجريان العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتنا اياها

لانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما يخلق
رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج
عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعاد ناشئ عما هو معتاد
في الرؤية والحقايق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم
به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى
الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في ساير المحسوسات ثم الاعتراض على
بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نم انا نرى العرض والجوهر بل المرئى هو الاعراض
فقط قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح لكن المرجع بهما
الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا
قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب
الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونزيد هنا
لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض
فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض فنعلم انه
لا حاجة في الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها واما
فالاستداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار
بها والا لكان قيام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة
وهو ضرورى البطلان واذا كان الاستداد شرطا لقيام المقدار العرض بالاجزاء فلا
يكون الاستداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع الطول
الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب
الثانى من وجوه الاعتراض لا نم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان
عدمى لما تقدم في باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى علة والجواب جدلا المعارضة
بما سبق فيه اى في باب الامكان من الادلة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان
المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الامدى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى
ونعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا
الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة اما اولا
فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض
لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلات ما يسد كل منها مسد الآخر ورؤية الجسم
لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او
العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث
العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين

والجواب

والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس
خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك
منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اى جوهر او عرض هى واذا راينا زيدا فانا نراه
رؤية واحدة متعلقة بهويته ونحن لا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله
الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام
فهى مرئية بالعرض والتبعية بل يرى هويته ثم ربما نفصلها الى جواهر هى اعضاؤه
والى اعراض يقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى
لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها
اذ كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينهما
اعنى خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة
يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا فقد
تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين
البارى سبحانه وتعالى فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك
بينهما اى الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان مشترك بينهما
وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق
الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان
ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما
فلا يصلح شئ منها متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب
ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلم فيهما اى في الجوهر والعرض الموجودين
خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو
الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد
ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس
لا نم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فيجاز كون سببها
كذلك اى عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر
فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث
هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك
اى كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث
الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا الساد(س) لا نم ان الوجود مشترك
بين الواجب والممكن كيف وقد جوزتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته

وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة
واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك
في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدي عن
هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ
فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا
عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية لما عرفت من ان
الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي
كون الشئ ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم
مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والتزمتم الاشتراك فيه على تقدير
اشتراك الوجود على مذهبنا فتشخصات الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها
عن بعض وهي هيئات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول
بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك اصلا اما كشفنا لا سترة فيه فما
ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا
هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني
بل اراد ان الوجود وموصوفه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما بالاخرى
كالسواد القائم بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه
الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك
مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين
اشتراكه بين الخصوصيات الممتازة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من
ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما كون
الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام
مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقدير
والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر واعمال التدبر
والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر
ببادي الراي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الروية حيث ادعى اشتراك
الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه وبه العون والمنة في ادراك
الحقايق والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الروية
اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الروية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلم مما قدمناه اليك وهو

بيان

بيان ان المراد بعلة صحة الروية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني
كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من
بعيد بلا ادراك لخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك
اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في ترويج المسلك
العقلي لاثبات صحة روية تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم
الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية
والحقيقة فلا يتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة الآن ادراكها اجمالا لا تمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى
تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به الاحوال الا ترى ان قولك كل شئ فهو كذا او
في هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان
التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وعمدتها المقام الثاني في وقوع
الروية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة اي في الدار الاخرة قال الامام
الرازي مستدلا على وقوع الروية الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول
يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه
لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي
والاثبات بل كلاهما مثبتان معا ومنفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح
كما ذكره الامدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة
الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته
كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول
بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية
فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس
بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين
وللاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو
التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع
ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجتمعين وان
كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في
مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية
ونافٍ لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل
به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى

ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات
الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار و
يستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم
يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا
لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت
في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام
يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال
الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على رامق تقضي والنظر في
الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول
به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب
الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل اي الى بمعنى عند كما في قوله
فهل لكم فيها الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فهل لكم فيها عندي ومعنى الاية عند
ربها منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر
فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام
وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات
المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسه الثاني ان النظر الموصول
بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماة حيا الغمام
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون حيا الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار
لتصحيح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات
اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال
اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر هنا اي فيما ذكر
من الامثلة للانتظار ففي الاول يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويساقون
اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف
والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني
اي ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف فلذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء
او ناظرات الى اثاره اي اثار الله تعالى من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة
التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد

بيوم

بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة
للرؤية كما مر انفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الاية اذ لا يصلح لبشارة
لما مر من ان انتظار النعمة غم وصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان
النظر مع الى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان
بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية
لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر
الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول
بالى محمول على تقليب الحدقة كما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار
والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال
يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس
هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والتلازم الاشتراك
ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصحح للتجوز ثم
نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الاية لجواز ان يراد ناظرة
الى نعم الله تعالى ولم اي ولاي شيء ترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان
النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم
به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم
يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه
فلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم
ازل انظر الى الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجاز
اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو
الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس
بمراد يجب حمله في الاية على الرؤية لمجاز الرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة
والى الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة
الله واثار الله ولا قرينة هاهنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير
الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة
بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا من الاية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز
وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا
عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الاية على التجوز
عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر
لا يفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل

اعترض عليه بان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر ان الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات واجيب بانها نقلية اذ قد سبق في اوائل الموقف الاول بان المراد بالشرعيات امور لا يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على انتفائها اذ لا وثوق على ملكة العقل في اثباته فليتأمل فيه

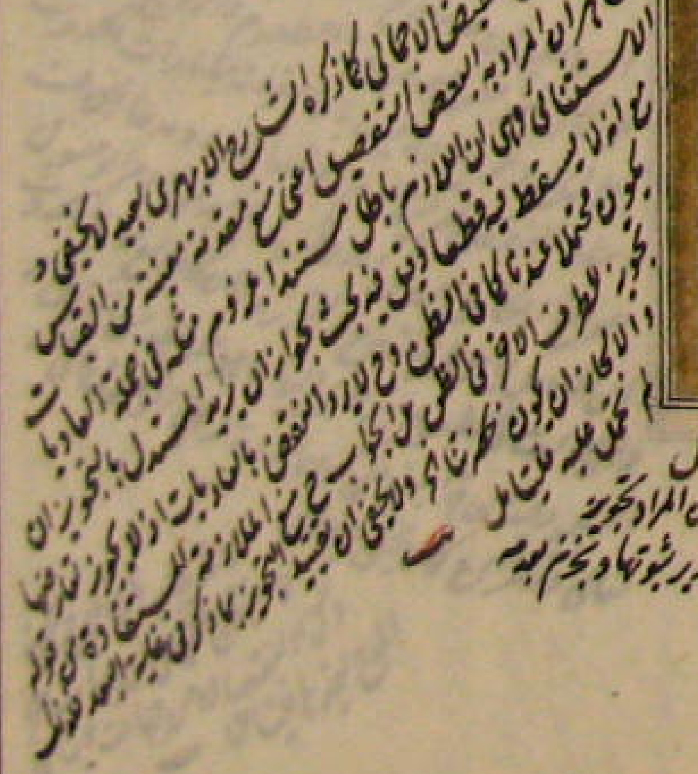
اي الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابة كذا قيل وفيه انه قد صرح في فصول البدائع بان الاصح عند المشايخ انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القطع واما التعرض لكون الاجماع قبل حدوث المخالف فلدفع منع تحقق الاجماع مع خلاف المعتزلة لا لان الاجماع بعد الخلاف في القرن السابق لا يفيد القطع فليتأمل

يعني الاجماع الواقع في النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع في العقليات كذا قيل ولا يخفى ما فيه فليتأمل

العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى
في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم منه
كون المؤمنين غير محجوبين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا
المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات الوقوع بل
في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها
وعلى كون هاتين الايتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد
لليقين **المقام الثالث** في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى
عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال لو جازت
رؤيته تعالى لرأيناه الان والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فهو انه لو
جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته
او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته
الان قطعا ولو جازت رؤيته الان لزم ان نراه الان لانه اذا اجتمعت شرائط
الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط
الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب
اختلاف سلامة الابصار وتنتفي بانتفائها والثاني كون الشيء جائز الرؤية
مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك
كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء اخر والثالث مقابلة للباصرة في جهة من الجهات
او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا
لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في
الجملة وان كان اللون ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة
الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر
بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما
وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا
في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبرة في الشرط
الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة و
صحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان
في رؤيته حاصلان الان فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا
فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان
دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى
بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرط فظهر انه لا تجب الرؤية

عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي المثلث
قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه
يقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبتي الخط
القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من
الطرفين وتر لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن
اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط
المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول
نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين
لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى
اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت
متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال
بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا او كبيرا لاجل رؤية
الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا او كبيرا لاختلاف بضيق الزاوية الحاصلة
في الناظر من الخطين المتصلين بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا
الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم
قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الزاوية انما هو بحسب ضيق تلك
الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد صارت الزاوية لسعتها
في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية
ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى
اذ على هذا التقدير ان راى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء
كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام
في ما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل
او بازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا و
رؤية اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر
بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت بالصغر
والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا
لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول
الرؤية عند اجتماعها لزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا
هذا معارض اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا
بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز

مع عدم رؤيتها ولا يخفى ان هذا التقرير على ان المراد من قولهم يلزم تجويز جبال
شاهقة لا نراها تجويز ثبوتها في الواقع ونحن لا نراها واما على تقدير كون المراد تجويز
ان لا نراها على تقدير ثبوتها فيمتنع ان يقال فانا نجوز عدم رؤيتها
ولكون الاول ظاهرا قرر الشارح عليه فليتأمل



وجودها ويجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب ومع جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة المقابلة او ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من الرؤية الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بالجهة والحيز وفي عدمه الثالث منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا يتصور له صورة ينطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبه السمعية فاربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري معنى رايته ولا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز رايته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالاية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا تراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الاخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمالي والجواب اما عن

الوجه

الوجه الاول في الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري تعالى لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر قلنا لم بل يصح ان يقال رايته وما ادركته بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى بلام الاستغراق وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله لا يدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان الابصار الكفار لا يدركه اجماعا هذا انما يتم لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة جزئية فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الاية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الزمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الاية نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما على الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا واستعظمه وذلك في ثلث ايات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا الحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب ساير المعجزات الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم

ينظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسوالها في الحال الاية الثانية يسالك
اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم
به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة
زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم
الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر
انزال الكتاب في الاية الثانية مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم
موسى عن ذلك كما فعله اي منعه حين طلبوا الامر الممتنع وهو ان يجعل لهم الها اذ قال
بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة لقولهم وطلبهم وقد مر هذا
في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى عليه السلام
لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون
لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت
ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب و
ارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلمه في وقت
الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل
بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع
بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية **تذنيب** الكرامية والمجسمة وافقونا
في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا
مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون
الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يُرى
موافقين في ذلك المعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة
وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود
فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء
وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي فيما ليس بمحسوس
فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية **المقصد الثالث**
في العلم بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان المقام الاول
الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية
وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول
المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا

لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه
خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق على
النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الامدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن
ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونها
خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب
العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات على ان ثمة
حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة المخصوصة
المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور
الاثر الخاص اعني جدار الجديد عن المقنا علمنا بالعلم بحقيقته المعينة بل بان ثمة حقيقة
حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقايق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان
كل ما يعلم منه من كونه موجودا عالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره
الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير و
هو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصورها من الشركة لان الموجودات
الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة
بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم
عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو
ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز
العلم بحقيقته الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين
ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر
بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة واما بالنظر والنظر اما في
الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبداهة او
بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها فلا يمكن
العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه بالبديهة والحد لجواز ان يخلق الله تعالى
علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا سابقة
نظر كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم
وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها **المرصد السادس** في افعاله تعالى
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله
تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد
في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما
فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده

سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم
هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاد بمجموع القدرتين
على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال
القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في لطم
اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة
على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين
وابو الحسين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة تخلقها
الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في
هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله تعالى او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور
المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاد منا والنجار
من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وح فاما مع كون احديهما اي احدى القدرتين
متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل
تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة
الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون
احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين
فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته
بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات
العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله لا بقدرته وجوه الاول
ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لما مر من شمول قدرته للممكنات
باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان
كل ممكن مقدور له على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى ولا شيء
مما هو مقدور له بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد لما مر
الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم
تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى
به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان
فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده
مشروط بالعلم به وح كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه
باختياره لابد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان
النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كما نقلا به من جنب الى جنب ولا يشعر
بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك
الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد ويركب
الجسم منه فيكون البطوء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر
بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد
عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك
الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان
ابا الحسين حيث توقف في الجوهر الفرد وبقي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه
محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها
الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لافعاله بقدرته واختياره استقلالا فلابد
ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله
على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما
اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد
باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح
واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح
المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة
ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح
لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي
ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق
الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان
اقامة الدليل بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان
يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما مر تقريره فالدليل منقوض
بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على
مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان ينتهي الى ارادة يخلقها
الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها
عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب هذا الجواب
الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لو لم يمكن الترك مع
الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا
واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه
واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة

التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان ماله اي مال ما ذكر من الفرق بين ارادة
العبد وارادة الباري اي تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح
الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح
اخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على
مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا
يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ومع لا يتجه
النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح
القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب
الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه
فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا
مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا
الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره
بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله
في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب
دون القدرة فاذا وجب الفعل بها ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب
واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه والا فعلى
راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف
كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح
بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد
لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد
لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان
ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد
باختياره الى المنارة والهاوي اي الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين
القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار
لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه
ويجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة
مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى

تأثيرها

تاثيرها في الاختيارية وعدمها اي عدم تاثيرها في غيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران
الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والدواعي وجودا وعدما وجوب
الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على
تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال
بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم سيبطل ما قاله ابو الحسين
امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين
به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع
فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة
كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه
علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة
سواء ارادها ام لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط
وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اي من المقدمات التي علمها
بالوجدان انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في
خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه
في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم
بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي الى احدهما ضروري وزعم ان
حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم
كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه
حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم
ان القول بتينك المقدمتين تبطل الاعتزال يعني في مسئلة خلق الاعمال وما
يبتني عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه
لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك
والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين
في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف
بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي
القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية
على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول اي التأثير
لا في الثاني اي الاستقلال حتى يتوجه ما اوردتموه لانا نقول غرضنا في هذا المقام
سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام
الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم
بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يامر الله عبده

لما فعله هو نفسه وبين ان يامره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور
على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله
العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه
لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم
فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند الارادة الجازمة انسد عليه باب
القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك
المبالغة فيه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل
عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا
استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي
لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل
كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا
يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح
او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة
لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب
عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ح ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم
ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات
المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما
الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الافة
وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة
من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق
عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح
ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما
ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد
تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار
ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع
اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لهما
ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم
لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد
والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور
عن العبد والا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا

قدرة

قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار
بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم
الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على
ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان
والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس على الجدار انما كانت
على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال
بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم
فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة و
الاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
والوجه الثاني ان ما اراد الله تعالى وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه
منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري
تعالى على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله تعالى او لم يرده من افعال نفسه
كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك
ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر
المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان
وجوب الفعل لمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا
امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة
الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مامور به اي امر بان يؤمن دائما
وهو ممتنع لانه تعالى اخبره بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما
جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن
ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا
تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه
علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه
خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق
وانه اي ايمانه المشتمل على ما ذكر مح لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب
في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف بايمانه فائدة واعترض
عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلم
ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتحقيقه ان الايمان
هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من
ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه لوجود هذا الخبر

ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فان قلت فالمحال الذي هو التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف ضايعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وصفاته المذكورة بمعرفة من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر ايات يشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الايات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الاخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقه نحو الله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالايات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه

كفاية

كفاية لاثبات مذهبنا **المقصد الثاني** في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على بطلانه بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اي الجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة واختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المقبوض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه الاستدلال لانهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز

تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى
بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات
مستندة الى القدرة الحادثة لا بمباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدي جعل هذا
الاستدلال وجها ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي
بها اي بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب
والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة
احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها
مامور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال
متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف
بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست بمباشرة بالقدرة فهي بواسطة
الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال
ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث
نسبة الفعل الى العبد دون الله تعالى كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم بالضرب زيدا
وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه
والجواب بعد ما تقدم من الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال
باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر
العاديات واما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع
بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه
الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا
يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم
عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي
والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من
افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة
من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده
لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه ههنا
انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية
فهو غير متصور في المولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب
وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم
كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له
لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب المتولد

محتاج

محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو
ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة المقدورات الكثرة القدر وليس
في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في
الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع
على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت
الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل
التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها
على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتناقض الاول من تلك الفروع ان المتولد
من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة
الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك
لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد
جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال
مع انه يفضي الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة
اعداد من الحمل موازنة لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل
وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما ينقض اصلكم في جواز
اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا
وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المقصد الرابع
من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين
اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتولد مشروطا بشرط عدم السبب كما
ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما
بل يكون وقوع كل من المباشرة والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو
ان تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد لا في غيره وذلك التاثير على سبيل البدل
كما ذكر كيلا يلزم اجتماع تاثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار
والموافق لذكر لفظة العين الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل
المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط
سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب هو المولد
لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله تعالى محال والجواب
ان ذلك اي لزوم احتياج الباري تعالى بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب
وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد
مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغائب في احد قوليه وان منعه في الشاهد
مطلقا مع انه اي الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون

نحاربها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والوصف وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الاخير بالحكم و يشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على اخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكير النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال كونه متذكرا متولدة لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فيمتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر وان سلم امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان يحرك تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا تعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة

وزاد ابو هاشم ان التأليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه ابو علي في التأليفات القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم اخر وقال بان التأليف يقع بغير توليد بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة بجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهاء اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولدة للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الامدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهاء في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي له مراغم لاصله في التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب فان نصوصه دالة عليه قال الله تعالى هو يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه اخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب او نحوه من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الافراد الجواهر المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم اخر لم يوجد فيه شرط وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة قال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهاء وكانه اخذ من قول الحكماء وسبب الالم تفرق الاتصال

والوهما يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم يقدر الوها قلة وكثرة لا يقدر الاعتماد
ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق اكثر واضعاف ما يولم العضو القوي
المكتنز وما هو الا اختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوها فالتفرق الحاصل منه في
الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوها
لان خاصية التوليد اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوها المتفاوت
في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت
من الوها الواحد والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف
في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير
تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوها على ما اعترفتم
به والحاصل انكم جوزتم استناد الوها المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف
العضوين في قبول الوها فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد
الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط
الوها بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوها
تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوها كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانة
العقرب فان هذين الالمين متفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوها
الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوها بزبانة العقرب اقل مما يحصل
براس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع
وهو اخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وها من الله تعالى ام
لا هو مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم
الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوها وتوليده ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون
الالم الصادر عنه متولدا من الوها ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة اللائقة
ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوها اولا وح يكون جزئيا من
جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الامدي

المقصد الثالث

في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها الاول
الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب
اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك
لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة و
خلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل
هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة
اولوها بوجوه الاول وهو لاوائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى اخر الاية

ای

اي سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك
كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم
بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها
اي وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر
من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق في قلوب
الفجار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من
اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم عبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق
بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي
منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم
ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف
مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول الرابع وهو لبعض
اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا
لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اي
ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال
قبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى وسياتيك بيان فساده يبطله ذكر الله تعالى
هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله
ختم استيناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اي لكونه سببا
لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع
من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع
الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي تاولوها التوفيق والهداية
فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على
الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة
الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء
وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل
المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله واما ثمود
فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اي هذا
التاويل امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق
والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة
لا اختلاف فيها فلا يصح فيهما تاويلهما بها الثاني الدعاء بهما اللهم اهدنا الصراط المستقيم

اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة
حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود
الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه لهذا موقفا من صفات المدح يمدح بها في المتعارف
دون كونه مدعوا اذ لا مدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور
الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق
مات باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور
تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما
يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من افعال الله تعالى
وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم
غير بتقديم الاجل الذي قدره الله له وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل و
بقاؤه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد ساير المولدات وانتفائها عند
انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول
مات باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجلب بفعله
امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا
اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة
الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما
تحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره
ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع
بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين الفعل لان الموت في كلتا الصورتين
متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الاخر لولا الهرب من
الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة
بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى
والا لكان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك يقدح فيها واما نسبة موت
جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير
دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا
الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا
وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه
الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله تعالى حلالا كان او حراما اذ لا يقبح
من الله شيء فليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعي من تخصيصه بالحلال
وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي

او

او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يربي به الحيوانات من الاغذية و
الاشربة لا غير قال الامدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من
الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون
اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اي المعتزلة
ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فليها
ثم رزق ولا يتصور في حقها حل وحرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به
فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لا يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة
قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم ناشئ عليهم من فساد اصلهم
في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين
فانهما منشأ لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق
على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهو الرخص والغلاء المسعر هو الله تعالى
على الاصل كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه الصلوة والسلام
وقالوا اسعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عندهم فمختلف فيه
فقال بعضهم هو اي السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم
على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل
الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى المقصد الرابع
انه تعالى مريد بجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون وكل كائن مراد له وما ليس بكائن
ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة
فيقال جميع الكائنات مراد الله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد
الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو
ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة
وعند الاكثر ليس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع
ولا توقيف ثمه اي في الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا
لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله تعالى خالق كل شيء ولا يصح ان يقال
انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال
له كل ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد
لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية
معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما
افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان
واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة

ولا كراهة ما اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد
جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة
وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع
وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد
المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اي من ان الصفة المرجحة في ايجاد بعض
المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما
لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع
ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده
بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره
عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد
طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم
ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن
فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا
اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول
فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد
بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تاوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم
انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه والاول وهو
ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول
لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجوا اي المعتزلة على انه
تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى مريدا الكفر الكافر وقد امر
بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه في احكامه تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به يوضحه وجوه ثلثة الاول ان الممتحن لعبده
هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة
فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل
منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع وعصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر
الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل
ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بالفعل تمهيدا للعذر ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد
ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا

امر صورة لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا
علم انه لا يحصل فكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا يتعلق به اصلا الثالث ان
الملجأ الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها الثاني من
وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقة
لمراد الله فيكون طاعة مثابا وانه باطل بالضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة
الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الامدي
ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من اخر فوقع
المراد من الاخر على وفق الارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة
له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا
يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير
مراد من الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول وهو تغلط لا طائل
تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب
اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب
هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو
الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى سبحانه
باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به و
انكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اي الرضاء به انما هو
باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب
الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر
اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر
وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان
ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة
عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن
الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف
به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن
مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى
لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما
احتجوا بآيات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا
اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد الله عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم
المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه

تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم
قلت قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده
لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل و
لذلك ذمهم الله بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال اخراقن فلله الحجة
البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية
كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة اي معصية
فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلت اراد كونه مكروها للعقل اشكالهم
في مجارعاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله عند ربكم ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله
مكروها منهيا عنه مجازا وانما نرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين هذه الاية
بين ما ذكرناها من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد معناه ان الظلم من العباد كائن
بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى قلت اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم
بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائنا بل
تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة
والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد
قلت بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة مواخذة ونفي الخاص لا يستلزم
نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلت الرضا
ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويواخذ به ويويده ان العبد
لا يريد الالام والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها
فالرضا اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى
هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء
الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية
في هذه الايات ونظايرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر
وتقييد لمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة
الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرانا
لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كونه ومعصيته
السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان يقول له كن فيكون والاستدلال بهذه
الاية بعيدة جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دلالة على ارادة المعاصي بل على انه ان
اراد الله شيئا كونه على ابسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس
بمراد الله تعالى اذ لو كان مرادا لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه

فيختص

فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد
مذهبهم في القران كثير **خاتمة** للمقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء و
القدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما خير
غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة
اكثر منه وكذلك الالم كثيرة واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين
واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا وههنا كان
لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن
تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براته من الشرور كلها فهو القسم الاول
وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له
محال فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان
الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل
ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك
المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتالم به سايح في البر او البحر
يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن
والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك
فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه
حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان
قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما
عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على
احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي يقدر في القضاء والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه
الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم **المقصد
الخامس** في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن
بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا
من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم
فقد قيل انها لا توصف بحسن ولا بقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء او قبحها عائدا
الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع

هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا
والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت
المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة
لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين
للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من
عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف على نور العقل انه من حسنه او قبحه في
نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع
فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح
يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا
المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس
كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما اي
عن الحسن والقبيح بهذا لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى
الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا
لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح
في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به في العاجل والعقاب في
الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد
به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب و
هذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما
صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا
للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة
المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع

وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن
اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا
القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من
المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة
موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية
لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار
كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول ابي الحسين
القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز
والملجا فانه لا يوصف بقبيح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم
يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه
الكفر من شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له
ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح
تعريفان اخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك
لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاقه الذم اذ لو لم
يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل
ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه واذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا
على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا
كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف
بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن
من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح هو واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك
ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب
مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون
اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه وان توقف وجوده
منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه

ويتسلسل وهو محال ووجب الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز
مع الفعل والترك فاحتاج الى مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه
اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح اخر نقلنا الكلام اليه ويتسلسل فيكون
الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اعنى امتناع الترك
وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف
شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل
فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى سند لالكم
على كون العبد مجبورا نصب للدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء
يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها فلا يسمع
لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة الله تعالى
لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير فيقال ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى اخر ما مر فقد انتقض
الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين
ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان
العبد مجبورا لم يثبت عليه التكليف لانه تكليف بما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم
وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اى تكليفا بما
لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله
بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا و
الاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة
المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف
باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد داع له
يقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل
وما قبله اما نقض او فى حكمه قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة والاختيار لا
وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون
معارضا للضرورة واما الثانى فهو النقض بافعال البارى فالمقدمة القائلة بان الفعل
الواقع لا لمرجح اتفاقى لا اختيارى انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بان قدرة العبد لا يؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها
فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحدى طرفى الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج
ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد
القدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى
وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى

لانا نختار انه يتمكن الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى
مرجح اخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد
ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى اخره المقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا
كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ما قررناه
اشار بقوله ثم مرجح فاعلية قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا و
المتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت فذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى
الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر فى فعل
العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة
الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه
قطعا وقدم هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك
المرجح القديم الى مرجح اخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون
الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد
تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن
والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تاثير قدرة الفاعل فيه بل يجب
ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة فلا
يكفى ذلك فى الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى
واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد
غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعى ويوجب الفعل
يحصل اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه اى عدم
استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف فى عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا
فرق بين ان يوجد الله تعالى الفعل فى العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب
الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين فى كونه مانعا من حكم العقل بالحسن
والقبح عند الخصم فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله تعالى فقد
تم مطلوبنا الثانى من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائى لو كان قبح الكذب
ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو
بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر واللازم باطل فانه اى الكذب
قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن
المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب
اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن الواجب هو العصمة والانجاء
وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان ياتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او
يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر

ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان
الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه
عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية
او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها
كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا
حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق
ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح
العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن
غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن
مع انه اي تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون
هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب
ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته
قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب
فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات
فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك ان يقال
لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار
استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك اذ يلزم قبحه اي قبح كلامه في الغد
مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول
الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يستحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت
خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يأتي على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا
المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك
الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم
كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه
قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزءا علة الوجود
قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا
الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام لكل حرف منه فكل حرف
كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات
الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اي ترتب الحروف وتقضي
المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح
الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف رد في نفس القبح بل هو قائم لكل حرف او لمجموعها

قوله انه يتجه على تقرير الامدي يتجه على تقرير المصنف ايضا

قوله لان يقول يلزم تقدم الشيء على نفسه او قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لانه يجوز ان يكون القبح من الصفات النفسية بل

واما الامدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون
صفة بمجموع حروف او لاحادها والاول باطل لان ما لا وجود له لا تتصف بصفة مقتضية
لامر ثبوتي لان المقتضي له لابد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا
لان مقتضي القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان
كل حرف خبرا وهو محال قلنا هو اي القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية
فلا يستدعي صفة تكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بانه حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الامدي
واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا
الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضي
ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكه عنه او يقوم القبح بكل حرف
شرط انضمام الاخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما
هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته
ولا جزء منها لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم
فيلزم ح قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على منعه
بان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في
الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يتم عليه دليل
كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون
القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علة القبح حاصلة قبل
الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن
كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضي القبح صفة وجودية
وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما
عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح
او علته حاصل قبل الفعل بل يحكم الفعل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم
هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا
ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم
للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما
ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق
وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء
وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين
اصلا كالبراهمة ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه
لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالحسن

والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ
لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال
جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من لم
يحصل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا
بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى شخصا
قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستوى
في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا او
ليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرض من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتضرر
فيه بتعب ومشاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه الجواب
اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملايما لمصلحة العالم وكون الكذب
منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختيار الصدق لملايمته تلك المصلحة
لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول
في الطبيعة وسببه ان يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك
فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير
واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان
القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن اي لم يمتنع منه الكذب
وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة
كاذبا فلا يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة
وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب دعاء المحذور الذي
هو سد باب النبوة الجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو
قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك
وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا
يتوقف على امتناع الكذب كما في ساير العلوم العادية التي ليست نقايضها ممتنعة فنحن
نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس
وسياتي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد
ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي
منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا
اهتداء العقل الى المصالح او المفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة
والمفسدة راجعة الى ملايمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تعالى
في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم
بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم

على

على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول
تفريع اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم
من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك
جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام
الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل
فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه
على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه
فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة يقتضيه واما
على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل الحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر
انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع بحكم خاص فيحرم كما في الشاهد
الجواب الوقوف بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل
ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة
وموافقة الغرض والمصلحة ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المشتهى
من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه
عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع
به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك
كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة
جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ووجه لا باحة
اذ ما لا منع فيه فمباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا
وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير
جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم
اي هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع
تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها
بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه **المقصد السادس** اعلم ان الامة قد اجمعت
اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة
انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق
عليه فرع المسألة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح
منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال حاكم

بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم انه
الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح
منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها
بوجوه مخصوصة وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه
بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء
كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية
فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى
فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله بل تجزم
بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق
للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا
كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لحد قبيح خصوصا
بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد
اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا
وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا
يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها
وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك
عليه بالالوف بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه
واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب وهو
لضر قوم كالكافرين ونفع اخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل
الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور
العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما
في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذن للعصاة في
المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم
المكلف به بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك
العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل
اغراء لها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط
فضله فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان
المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب
بمجرد تجويز رجوع ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية
اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه

لايلزم

لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء وكان جواز تركه بل وجوبه
على تقدير الانابة التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما الرابع من الامور الواجبة عندهم
الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة
ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه ولنا
حكاية شريفة تنبئ بالتطلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه
قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم في
الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب
الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني
فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك
لو عمرت لفسقت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا
اذنبت فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى
المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري
المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه
الخامس من تلك الامور العوض عن الالام فانهم قالوا الالم وان وقع جزاء
لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء
فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان له
حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات
وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه
اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي
هو وجوب العوض المعروف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
اختلافات ركيكة تشهد بفساده اي بفساد الاصل الاول ان طائفة
كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال اخرون
كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون في الاخرة بوجوب دوامه
كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا اخر ويتسلسل
ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم
الثواب او تنقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف
الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب
اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من
اوقات الاخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم
يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتالم بانقطاع التخفيف

الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز
هل يولم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا للحكمة
السادس على المنع هل يولم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير
ذلك الايلام عبرة له زاجرة عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما
يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون
مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم
صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك
الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز
التفضل جوزوا الالام لمجرد العوض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له
لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها الطافا في
زجره عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الالام بمحض الاعتبار من غير
تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على
التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتامل
في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل يعوض بما يلحقها من الالام والمشاق
مدة حيوتها ويمتاز بها عن امثالها التي لا يقاسي مثلها او لا يعوض وان عوضت
فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الاخرة وان كان في الاخرة فهل هو في الجنة
او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء وانه دائم
غير منقطع هذا اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة
وهربا من الزامها دخول الجنة وخلق العقل فيها **المقصد السابع** تكليف ما لا
يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا
يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا
كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي
البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان
كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان
يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق
به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل
لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز
بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل
لا يكون تارك المامور به عاصيا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها
ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز
التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع

الحكم

الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم
من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصور
اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على الوجه الوقوع و
الثبوت منتف ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك
لان ماهيته من حيث هي هي يقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه
ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر فمن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون
متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس
لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين
كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره على احد
هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا يستلزمه
صرح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله يعني قول ابي
هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال
المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق
ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون
من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر
اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل
الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم
يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وتمنعه المعتزلة لكونه
قبيحا عندهم وبهذا اي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع يعلم ان كثيرا من ادلة
اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل
في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف
بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه
المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت
الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية
ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا
الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا
واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان
يكون فعله معللا بالغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية و
ذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل ووقوعه
تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو
ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه

وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا
بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا
وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم
فليس يلزم من كونه فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض
يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه ممتنع لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه
راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور
في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه وان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه
جاء الالزام لانه تعالى يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له و
الا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم
الضروري بذلك بل نقول كيف ندعي وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا
نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما
اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون
للفعل مدخل في وجوده وهذا محالا يتصور في افعاله تعالى اذ هو تعالى فاعل لجميع
الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث
الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل اخر له مدخل في
وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه
وليس جعل البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشيء
منها في وجود الاخر على تقدير استنادها باثرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من
بعض اخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا عللت
افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسلت
الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض مقصود في نفسه لغرض اخر
لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل
لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا
بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله
تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه
عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث النقص
قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسألة المتنازع
فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه
بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا اخر فلا بد لكم اولا من تصويره اي

ذلك

ذلك الامر الاخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اي بيان ثبوت ذلك
المفهوم للفعل على تقدير خلوه عن الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اي
استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم
وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة
متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا
باعثة على الاقدام وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله
حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم
ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الدلائل على تعليل افعاله
تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل لهم انتم
قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع
فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو
تعريض العبد للثواب في الدار الاخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اي منفعة دائمة
مقرونة بتعظيم واكرام وهو اي التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق
قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا قرب رذالا واعطاه من المال ما لا يدخل تحت
الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وتفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة
الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه واخدمه
بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية
فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن
الملائكة المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم
ما يستحقونه فيقال لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو
سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل
به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم
هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه وان
سلم قبحه من الله ايضا فتمكن التعريض له اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ
ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا يرى ان التلفظ بالكلمة
الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام
وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام
اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادة وان كانت اشق
منها وما روي ان افضل العبادات احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح
فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا
امكن التعويض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اي

ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحق عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الاتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد الرابع فى اسماء الله تعالى وبه تنتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد

الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولا شك فى انه اى تخصيص الاسم بشئ مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقضى فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هى هى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر وكذا الحال فى الذات الماخوذة مع تلك الصفة قال الامدى اتفق العقلاء على مغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القراين ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر انما هو فى لفظة ا س م وانها يطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى

وكلا

وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوى لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهى عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندى فى هذه المسئلة

المقصد الثانى فى اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو او من جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن فى حق الله تعالى واما الماخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم بمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان فممتنع عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجائز فى حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالى وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز فى حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هى اقسامه البسيطة وقد يركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث تسميته بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن

اطلاقه موهما بما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه العارف لان المعرفة
قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
مشوب بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى ممن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ
الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد توجيهه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل
ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع ذلك لا يهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد
به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله
تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك
الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد
التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب
والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي
الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان
وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم
والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها
وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة
فلنحصها احصاء طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به
غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي
الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي
والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام والاله من
اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذ تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو
الحيرة ومرجعها صفة اضافية كونه معبودا للخلائق ومحار العقول وقيل معنى الاله
هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل
من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح
ان لفظ الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات
الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم اي مريد الانعام على
الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة
فعلية الملك اي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه

صفة

صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة فمرجعه القدوس
اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية
على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن النقايص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله
فصفة سلبية وقيل معناه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد
ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية
المؤمن اي هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله
الا هو ولرسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله
فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام
المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع
الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم
بالامن ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم
فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن
الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتي معناه
العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام له وقيل لا يحط عن منزله وبوب من هذا التفسير
بالذي لا يرام والذي لا يخالف او الذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى
وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه
عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة فعلية هي التعذيب او الاثابة
وقيل القادر والقوة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب
الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسر ومنه جبر
العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره
اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه
منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار
ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان ينال اعلاها فمرجعه الى صفة
اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بان الذي
لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم
هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ثم المص فسر العظيم بقوله اي انتفت عنه
صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له
جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل في معناه
ما قيل في معنى العظيم قال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة
الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور
ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا

الخالق البارئ معناهما واحد اي المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث
الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالي
قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما
يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير
وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يثبته البانى ثم يزينه النقاش
فالله تعالى خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب
صور المخترعات احسن الترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة العقوبة
عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب
لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون فعلية الرزاق
يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات
الفعل الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اي النصر وهو على التقديرين يرجع
الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اي الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية
او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من
الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم
معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي حديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم
العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص
بالتوسعة في العطية الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطي
لمنازل المعز معطي العزة وفي اكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر المذل الموجب
لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما كما سبق الحكم الحاكم
وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات
العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده
من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى
الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فهو صفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب
للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار الغفور
كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء
الشئ يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى
التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير
هما كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان
ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شئ عن شئ فمرجعه صفة سلبية وقيل مبقي صور الاشياء فصفة
فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على
التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتي

في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي يخلق
ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم احسبني فلان واحسبني
اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر
فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو متصف بصفة الجلال والجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه
كرايم المواشي لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفو الذنوب الرقيب كالحفيظ
وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشئ بحيث لا يغفل
عنه اصلا ويلاحظ ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه
فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول
المجيب مجيب الادعية الواسع هو الذي واسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات
وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان
التدبير واحسان التقدير الودود والمودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب
بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود ثناءه على المطيع
وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح
الباعث المعيد للخلايق يوم القيامة الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل
وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول
وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده
وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الآمدي معناه
نفي النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة
ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية
وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اي النصرة فمعناه الناصر وقيل هو
بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المنبي عن
عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي تطيقوه
المبدي المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحيوة المميت
خالق الموت الحي ظاهر مما مر القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات
باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغني اي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم
الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية
الاحد قد مر تفسيره اي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ في ماهيته
وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدي الذات
اي لا تركيب فيه وواحد في الصفات اي لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو

المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستفزه ولا يعجله افعال
العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسئول الذي يصمد
اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له
اي المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر
المقتدر كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر
من يشاء الاول الاخر لم يزل ولا يزال اي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء
وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة
اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اي قهره الباطن اي المحتجب
عن الحواس بحيث لا يدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك
المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر الاحسان التواب يرجع بفضله
عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات
والمزيل لاثارها من صحائف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف
فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدي هو قريب من معنى
الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار الجامع اي للخصوم يوم القضاء
الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما شاء من المنافع الضار النافع
منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي يخلق الهدى في قلوب المؤمنين
البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي
لا اخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل
الخيرات الصبور كالحليم وقد مر فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة
نسال الله تعالى ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه
وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الامدي في تفسير هذه الاسماء
على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناه فيه ومن اراد الاستقصاء في ذلك
فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة
والاقوال المتفاوتة **الموقف السادس** في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها
السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من
الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد
منها في الامامة وليست من العقايد الاصلية كما مر وسياتي ايضا **المرصد الاول** في
النبوات وفيه مقاصد تسعة **المقصد الاول** في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف
عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو
مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى
وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول

عن

عن الله موصوف بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة
الى الله واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من
قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا
او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي
في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في
الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما
يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة
متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الاية على المطلوب
نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل
ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز
بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة و
الماضية والاتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها
عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية
والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد
لكونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا
وينجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فيحكيها اي يرتسم
فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها كمراة تحاذي بها مراة اخرى فيها
نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلناه
من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى النفوس اي رؤية النفوس
البشرية وما عليها من التفاوت اي في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة
والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي يدرك النظريات الكثيرة
بالحدس في اقرب زمان من غير يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد
يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي عليه السلام وقد يوجد ذلك فيمن قلت
شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال
بالبدن واستعمال الالة او نوم ينقطع به احساسه الظاهرة فان هؤلاء
قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى
فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات
لا يجب على النبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب
لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص
به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره
ثم نقول احالة ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها و

كدره وشدة قوتها على قطع التعلق فالتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها
مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية يوجب الاشتراك
في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية
وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد الا ظنا ضعيفا
وتمام بيانها اي نح في تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى
عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته
على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس
الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد
من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب وانتشر على ترتيب
اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط و
ان كان يمشاه في غيرها اي في المواضع السابقة اتم عرضا واذا كانت ارادات النفس
وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث
ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى يحدث بارادته في الارض
رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة
يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبة لمزاجه اشد واقوى
بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة
العجيبة من النبي وقد نشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر
من النصلي قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان
بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر
في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات
النفسية لا يعطيه اي لا يدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة
مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره
وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر
ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام
منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة
انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات
كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة يلبس المعقول المرتسم في النفس لباس
المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج
وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي فيحصل له
ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق

منهم

مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة
لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس
مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك ويسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة
ذاتا وفعلا ويسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحروف
والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء اي المتموج كما سلف فلا يتصور الكلام الحقيقي
للمجردات وما ذاك اي ما ذكروه في الخاصة الثالثة الا تخيل ما لا وجود له في الحقيقة
كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما حرروه وقرروا
ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية
ولو كان احدنا اراناها من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلايم العقل لم يكن نبيا
بالاتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان اوهامه من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا اصل
لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت
فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطبعها مع ما جبلت عليه
من الاباء عن الانقياد لبني نوعها ودانت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الاراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار اي ثبات الشريعة التي
بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع
من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من ماكله ومشربه وملبسه
دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر
والمعارضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه من عمله الاري
انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه
آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا
اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن
هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم والى شارع يقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام
لاشرابت كل نفس اي مدت عنقها الى ما يريده غيره وطمح اي ارتفع عين كل الى ما
عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف
والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل
امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من
شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل واحد منه الى ما
فيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية
اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية مسخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود
من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة

ودفع المضار الشديدة اقتضى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي سبب
للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام
في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء **المقصد الثاني** في حقيقة المعجزة
وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله
والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي
الرسالة **البحث الاول** في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله
او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اي من الله تعالى
لا يحصل بما ليس من قبله وقوله او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال
معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم
ففعل فعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك
الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا نبّه
على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام
الامدي ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون
فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا
فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ
لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون
خارقا للعادة بل معتادة كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل
على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم
في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء
لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره
عادة معجز قال الامدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة
فيه فذهب بعضهم الى ان المعجزة فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود والمشي لكونهما
مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليهما انما المعجز هناك هو نفس القدرة وهذه القدرة
ليست مقدورة له وذهب اخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها
خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت
هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان
ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل
يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط
بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل
بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الخامس
ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل لم

يدل على كونه صادقا لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه
واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم
به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي
ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا
لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد
ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة
الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش
بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الامدي لا اعرف في هذه
الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كانّ
احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع
التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه
لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان
ياتي بواحد منها وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد
في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة
وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون
المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سياتي
وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل
على صدقه ويطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعد اي بعد الدعوى فلو
عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا
خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه
فيه قبل التحدي لان المعجزة اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق
ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون
متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن
اخباره عنه نازلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه اية صدقه ودليل
عليه وسيأتيك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه
من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن
الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط
الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما
تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة و
تسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على الدعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق

المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء
قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى ارهاصا
اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها
معجزات لنبي اخر في ذلك العصر والا فهو دو دلو جو دها في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال
القاضي ان عيسى عم كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر
المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته
في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياه ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه
الكلمة المنقولة ببنت شفة اي ادانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان
تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة
بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام
كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا
الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون تاخره بزمان
يسير يعتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه
اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر
فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره
عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن يتخلف عنها علمنا بكونه معجزا
وانما انتفى التكليف بمتابعته حتى انه لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته
في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اي شرط التكليف بالتصديق
والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول
الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل بصيرورته اي اخباره معجزا
عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني
كونه معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان
اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها
هو علمنا بكونه معجزا الا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل
تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك
وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه
ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار **البحث الثاني** في كيفية حصولها المذهب
عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيته لما تعلق به مشيته
من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين
ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال
الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان تمسك عن

القوت

القوت المعتادة برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية من
الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما بتصفيته بضرب من
المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا
يحتاج الى البدن كما انك تراه في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمعاودة المرض من
الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية ينكف ويمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك
عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل من هذه المواد ما لو امسك اي زمانا لو امسك
في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان
جوازه في المتوجه المنخرط في مسلك الملأ الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة
ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوب لحفظها المبني على تعادل الاركان
اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام
الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول
واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النفيسة
عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة
الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من شق
جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف
في اجزاء بدنه **البحث الثالث** في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست
دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه على كونه عالما بما صدر عنه
فان الدلالة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست
المعجزة كذلك فانه خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك
الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك
يظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية
لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي
الاشاعرة اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة
فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون
دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال
انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني
انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة
انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا
عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا لو اذا ادعى الرجل
بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان

ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال
وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي
بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي
ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور
لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من
الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كساير القبايح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة
على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة
قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم
نعلم اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب
صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من الدلالة القطعية على مدلوله وهو ايضا محال
وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود
الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فان جوزنا انخراقها اي انخراق العادة
عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب
اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة المفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز
فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال **تذنيب** من الناس من انكر
امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم
بها وسياتيك في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم باجوبتها **المقصد الثالث**
في امكان البعثة وبحثنا فيه اثبات نبوة محمد عليه السلام فان الدال على الوقوع
دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام
الاكمل الذي يقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل
وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون
وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل
علم انهم لا يؤمنون لا يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع
خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية
عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه
ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعث
لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة
بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها
من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تجويز

صحة

صحة لا يضرنا في مرعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب
لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هاهنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف
الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها لكن قال لا تخلو البعثة
عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لانتفاء لازمها الثالثة
من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة
بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا ولا يتصور
النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق
مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيد
العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب
عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل
اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع
وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة
في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له
ارسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم
على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي
ان كان جسمانيا وجب له ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر
كذلك كما اعترفتم به والا اي لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي
بطريق التكلم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اي الرسالة
يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل
الا بمغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول
كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او
سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب
غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم
العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا وان لم يجز له الاستمهال
بل وجب عليه التصديق بلا مهل لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة
بدون العلم المذكور بما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه
والجواب عن الوجه الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له
ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له ايات ومعجزات يتقاصر عنها جميع
المخلوقات ويكون مفيدة له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا بانه المرسل والقائل
وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق
الله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا يقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا

في التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة
واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد
ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال
ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه
الاشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فلا لايق باصلهم
في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب
الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الآن اللايق بقاعدتهم المذكورة
منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويزجرهم
عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده
بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه
الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر
العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما
يوجبه الشفقة الحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة الثانية من
قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا تخلو هي عنها وايضا هي لا تخلو عن التكليف
بالاتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول
ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة
الله اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق
ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا
وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الجبر قبيح
فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه
او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث
التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو ممتنع لانه تعالى منزه عن
الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف
بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فانه بمنزلة
ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحه
ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما
فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين
ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه
وتعين صدوره ح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع
انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل
قبل الفعل مح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل

عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اي لا يقول
بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع
التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم
باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس
وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل
الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات وما يجوز وما يمتنع عليه من
الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت وهو النظر فيما ذكر تربى
الى تزيد وتفضل على ما يتوقع بما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة
خلق الاعمال من قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا
وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان ما
في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية تربى كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن
والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع اجتنابه الثاني وهو ان يقول ان التكليف
لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق
الافعال واما عقابه ابدا ابليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسبب
وفي ذلك اهانة له وان لم يجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار
والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا
ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو
تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي
هو متلبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله
وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما
لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون
جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ما اوردتموه علينا من التكليف
يرد عليكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه
فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي احداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث
فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته
وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة
عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات
التي تربى شغلها عن شغل التكاليف الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة
عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية
غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم

فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم احتجوا
بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن
ولا بقبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة
فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها
للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان
الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن و
القبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل
لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود
ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب
الحاذق يعرف الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر
طويل يحرمون فيه اي ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون
في المهالك قبل استكمالها اي قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية
في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي
بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطيل الصناعات
الضرورية الشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه عن طبيب كفت المؤنة وانتفعوا
به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب
فكذا لا يقال في امكان معرفة التكاليف واحوال بنا على العقل فيها غنى عن المبعوث
كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه
بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من
تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج
الى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عنده تتمة لهذا الكلام فانه يدل
على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة
من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه
لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولدهم
الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم
المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان عدمه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل
ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة
وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا
متماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي يتقاضاه غير الذي كان عليه
فيهلك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب
ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن تغيرها

الذي

الذي نقول نحن به هو الجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها
في انفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز
المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه
شبهة بالمحسوس شاهدة به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان
يحكم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة
اعجاز النبي وكرامة لولي عادة مستمرة توجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف
انكاره فلا يكون ح خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق
مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجز لا
يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون
نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجزة فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه
اما لمخالفة نفسه سائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز
ح ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض اخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من
امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا
ماهرا في السحر وقد اجمعتم على حقيقته اي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل
عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة
كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد خالف
كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور
المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتاثيراته حتى اختلفت
الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال اخرون هو كافر وقال الشافعي
اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه
القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او لطلسم اختص هو بمعرفته
يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر
تاثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به
ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج
القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية
اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد
القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور اثار مخصوصة
غريبة او لخاصية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع
اثارا عجيبة كالمقناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكالحجر الباغض
للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل تحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء
وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي

ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من المركبات
دون غيره الثاني من تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة
فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس
واما عصمة الملائكة فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين
فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات
الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة
النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين
ويستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا
على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على
الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس
تصديقا منه للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق
لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض منه غير التصديق له كابهامه اي ايهام
تصديقه ليتحرز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها
توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق
فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي اخر موجود في جانب اخر
او يكون ارهاصا لنبي سياتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عليه السلام قبل
بعثته وكالنور الذي كان في جبين اباءه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله تعالى اياه
صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم منه شيء
ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر على المدعي لم يبلغ من هو قادر
على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة تركها مواضعة
مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم
استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بالمعارضة
في ابتداء امره وخافوه اخر لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه
في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع
منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه الصحابة اي اتباع المدعي عند
استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا اثاره حتى انمحى بالكلية و
مع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اي للخوارق التي سميت معجزة دلالة على الصدق
الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب طائفة الرابعة
من ان التجويزات العقلية لا ينافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي
عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر
ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص

لا

كما هو مذهب جميع العقلاء فقط انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر
حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي فقط ايضا انه لا التباس
او يكون معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي وح فلا بد من احد امرين اما ان لا يخلقه الله
تعالى على يده او ان تقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على
الله تعالى لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا
الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم
منهم الاستاد ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل
لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها يقع بل وقوعها اتفاقي
فقط وقال القاضي تجوز الكرامة اذا لم يقع على طريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس
من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون
النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احديهما بالاخرى
وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله
تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له
قائم بذاته تعالى كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها
بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب
فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير
ان يحصل فيه الخجال وعن الخامس قد مر في مسالة الكلام من موقف الالهيات امتناع
الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة مما يعلم بالضرورة
انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن
السابع نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بالالوان الى
معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم
في انفسهم وما لهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا
الامر بحيث لا ينجذب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة
ظاهرة وح اي وحين اذ كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان العقول
اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وان
كان هالي به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة
علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض
الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم
الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من
اصحاب المدعي عند استيلائهم وغيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة
القطعية الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن

لا يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته و
اما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول ان التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا
الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد والثاني ان حكم كل طبقة
من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز
افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره اي العلم في عدد معين وايضا ادعاء
الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة
لا يفيده اي لا يفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم يزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء
من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب
التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط
فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم
على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد
خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا
سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم
الخامس ان التواتر غير مضبوطة بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى
اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم
اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل
من حيث هو كل لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل
واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة
انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم تساوي طبقات الاعداد
في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار
يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص و
لا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخباره جماعة مخصوصين ولا يحصل باخباره
جماعة اخرى لتساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع
اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق
الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير له موجبا له
واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة
لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا تجامع المسبب بل يكون
متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر
الاخير وفاعله شيء اخر وهذا الوجه مناسب لاصول المعتزلة [والحكماء] لما ذكره بقوله ثم انا نجد
من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويتقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى
ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو

المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب
عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر
على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه على ما ادعيناه والفرق
بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط
وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري
بالبلدان النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط
الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطة حتى يلزم منه الدور نعم اذا
استدل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه توجه
ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري
عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا
تتبعنا الشرايع التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملا على ما لا يوافق العقل
والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون بعثه هناك وذلك الذي لا يوافق مقتضى
العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع
والعطش في صوم ايام معينة والمنع عن الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة
في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة
كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف
ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الراس والرمي لا
الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على ساير الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون
الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان تبيع
مد عجوة جيده بمدين من عجوة رديه فانه ربوا حرام وان باعها بدراهم ثم اشترى
به مدين من الرديه كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين
في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
ووجوب الغرض في افعاله تعالى فغايته اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة
في تلك الصورة المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استاثر
الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكه قهرها اي
تصرف غلبتها اثابته فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب او العقاب
يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد
امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت
بسبب ذلك معجبة بنفسها واذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا لمجرد
وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء
في التكليف فان النفس تابى عما لا يعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام

التعبدية ومعلوم لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة
المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك
الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواترة تواترا
الحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال لانكارهما واما الثانية فمعجزة القران وغيره
الكلام في القران وكونه معجزا ان يقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به
فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وايات التحدي كثيرة كقوله تعالى فلياتوا بحديث مثله
وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض
فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوافر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من
حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه ح اي حين اذا
تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام
على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان شبه التي اوردها منكروا
البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها
ولنتكلم الان في وجه اعجازه وفي شبه القادحين في فصلين الاول في وجه اعجازه
وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب
العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها
ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الاي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان
هذه الامور المذكورة وقعت في القران على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين
عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد
مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم
قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع
المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها على المعنى الصحيح
اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة
عليه وكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني مطابقة الدلالة كان الكلام
ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة
في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من
تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر
وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة
في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القران متفق عليه لا ينكره من له
ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر
يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية
القصوى فيها اي في المراتب الممكنة من البلاغة فلان اي اما كونه في الدرجة العالية

الخارجة

الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القران من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها
باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه
اي التمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من
الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللائق بالمقام
وتعريه اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والشاذ والخارج عن القياس والنادر
ان فرعن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اي وجده مشتملا
على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اي للقران وتراكيبه المتميز بين فنون البلاغة
نوعا منها اي من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون فالقران مشتمل على جملتها
لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب
العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منها اي
من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يواته اي
لم يوافقه ولم يات له قال الامدي ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل
الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستبشار بنوع واحد من انواع البلاغة
على وجه لو رام غيره في كلامه لما داناه وكان فيه مقصرا والقران محتو عليها كلها ومن كان
بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران المتفرع على بلاغته
وقال القاضي الباقلاني هو اي اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة
العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في
بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما
اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القران واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على
وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا
في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه
بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران قبل البعثة لكن الله صرفهم
عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام
من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم
مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالتحدي والاستنزال
عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال
المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان
المعارضة والاتيان بمثل القران يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم
حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في شبه
القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن
يستدل به عليه بحيث لا يبقى فيه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل

ضاره فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ماذكرتم من الوجوه لا يصلح لها
واما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا
فحماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادريك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول انا اذا نظرنا الى
ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص
ثم قسناه الى اقصر سورة من القران وانتم تزعمون التحدي بها وتنادلها قوله فأتوا
بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها
الذي قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت
بينه وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه
الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القران حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين
ليست من القران مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت
به عن غير القران فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القران اذا اتى
الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يضعوها في المصحف
الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز
لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين الوجه
الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده
ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فايق قد فاق ابناؤها بان وصل الى مرتبة من تلك
المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص اخر في عصر اخر فلعل محمدا
صلى الله عليه وسلم كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان
ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار
معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره
معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة للولي وعلى سبيل الاتفاق
وايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا
للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين
فكيف يعلم بلوغ القران في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار
كثيرا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث
انه يلزم ح ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر
القران عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه
الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله ومن يتق
الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم

و

وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم
وفتحة النون في المؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اي في القران ما هو شعر لا سيما
اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه
كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية و
الرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون هذا الكلام مطابقا للواقع الثالث
ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان رضي الله عنه
حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي
بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح
الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه
نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في موضع
الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد اختلافا كثيرا فلا يكون هذا
الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى
والاول اما بتبديل اللفظ والتركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما
تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن المنفوش ومثل فامضوا الى
ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل كالحجارة ومثل السارقون والسارقات
بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل
الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة
والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي
هذه القراءة زيادة وفي مشهوره نقصان وكذا الحال في قوله له تسع وتسعون نعجة انثى
واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا
باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل تستطيع
ربك بالغيبة وضم الباء وهل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار
عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف في كثير
من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقط فضلا عن
التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر
من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف
بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول
الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القران معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو
الصرف لا القران الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك
لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين

على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال
به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك
التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل
انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا
حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه من
انفسهم قلنا ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا
امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن
موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا
سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يردعهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث
انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا ح يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل
القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان
به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة
والجواب عن الشبه القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه
ان يقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع
في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اى مجموع القرآن بما فيه من البلاغة
والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر
في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابنا
من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها
ولا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة
وكاين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما
القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملة من
الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول
قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني فخذ هذا الذي ذكرناه وانا نختار انه معجز ببلاغته واما
الشبه القادحة في ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به من
بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز
بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بعجز اولئك الاعلام
ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل
لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها
المشتمل على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا يكفينا في اثبات
النبوة كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا مرية به ولذلك قال الوليد
بن المغيرة بعد طول مجادلته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب

الخطباء

الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منهما والجواب عن الثانية ان الآحاد لا يعارض القاطع
يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن
منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه
ثم ان سلم اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا في
بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما
البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انها في كونها اية من كل سورة كما هو القول
الجديد للشافعي ومن الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها
اية فذة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن
في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم
عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من اية او ايتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم
والتاخير فيما بينه وبين الايات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر
عنه عليه الصلوة والسلام فان النبي عليه السلام كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات
فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل
الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد
العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا اثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن
فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن
ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الاية والايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار
سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث ايات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في
كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا يقفون
فيه اى في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا
ما هو خارج عن هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند
القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة
من جنسها او كانوا متناهيين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن
موسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون
فيه ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا
يتلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل
من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج عن السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله
فامنوا به واما فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر
وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وعلمهم الكامل
في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من حد الصناعة الطبية بل هو من
عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول الى الدرجة العليا وكان بها

فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير
تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عليه السلام من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله
جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته
حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي صلى الله عليه وسلم
ومنهم من اسلم على نبوة منه للاسلام ملتزما للصغار والذل والهوان كالمنافقين و
منهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بقوله و
الزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا ومنهم وهم
الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك
فعلم جواب لما مع الفاء اي لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة فافترقوا من اجله فرقا مختلفة
علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ابلاغة لكن لم لا يكون معجزا
بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز منه اي من هذا الاخبار ليس
مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم يقضي به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف
فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة
وليس الان تفصيله اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اي بما ذكرناه في جواب الشبهة خرج جواب
الشبهتين الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ
واخبارهم عن كسوف وخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار
بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق
للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا
انه لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما
الشبه الموردة عليه فالجواب عن الاول ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير بتغيير ما
من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير بشيء من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان
الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه والتزام رويه وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه
موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع من ذلك الموزون في نثر
البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه
ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا
ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية بان الكتاب المذكور في الايتين هو اللوح
المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه في امر الدين
اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة
في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة
في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل
على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس

اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب و[illegible] فان ابا عمرو قرأ
ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء
الستة في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد
غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما
لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظة هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها
كما فعل مثل ذلك في اللذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقاء الياء على حالها في الاحوال
الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني وقيل
ضمير الشأن مقدر ههنا اي انه واللام ح يكون داخلة في الخبر ولا باس اذ هي تدخل خبر
المبتدأ وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان
بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه
نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فرفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل
ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى
الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل عنه احادا فمردود ولانا كما
يتوفر فيه الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام
انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي
الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد
بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة
وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك
ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة
الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص
لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة
الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح
والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتأمل
واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن نذهب اليها او كون القرآن معجزا
وايا ما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة
الكلام في سائر المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع **الاول** انشقاق القمر على ما
دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر فقد رواه جمع كثير من الصحابة
كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان
ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع **الثاني** كلام الجمادات قال انس رضي الله عنه كنا
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح

وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل فيه النبي عليه الصلوة والسلام ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي منه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت امين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهور والنبي عليه الصلوة والسلام قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان ملكا نجيت الناس منه وان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقتل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع **الثالث** كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة واختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا الظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال او تفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت

الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه الصلوة والسلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم يقم فرده الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اوما انا اليها النوع **الرابع** حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عليه الصلوة والسلام قال لاعرابي جاءه وقال لم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع **الخامس** اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس رضي الله عنه من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي صلى الله عليه وسلم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرا على التور ما شاء الله ان يقرا وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع **السادس** نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس رضي الله عنه فانه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع **السابع** اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران وما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اولى من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة **المسلك الثاني** من مسالك اثبات نبوته عليه السلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال النبوة وبعد تمامها وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط

في مهمات الدين ولا مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم
على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع
الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته
ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس
لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية و
اخلاقه العظيمة فانه كان عليه السلام في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم
وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكان عديم
الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة و
الرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت
في الكتب الفقهية واقدامه بحيث يحجم الابطال فانه عليه الصلوة والسلام لم يفر قط من
اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه و
لولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس
لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز
الاستدلال اي وبانه لا يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله و
ما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته
لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما
لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من
اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة
التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة **المسلك الثالث** من تلك المسالك
اخبار الانبياء المتقدمين عليهم عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته
مفصلا بانه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه
بين فباطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على
النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او نقول على تسليم دلالته على النبوة لعله
شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عليه الصلوة والسلام
تمام ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التنوير **المسلك الرابع**
ما ارتضاه الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا
معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه
وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح
المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى الى ان بعث

من

من عند الله بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في
قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة ونور العالم بالايمان والعمل
الصالح وفعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعد الله فاضمحلت تلك الاديان
الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه
في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية
ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم
ولما كان تاثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل
واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية
وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك
الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه الصلوة والسلام فيكون افضل ممن عداه واما
اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء
وحاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا
يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون
في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم
سلموا البعثة لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود والمنكرون
بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محالان على
الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وح لو كان فيه اي الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فذلك
نسخه فالجهل فان كان يعلمها فراعى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي
الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم
اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح تختلف بحسب الاوقات
كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت
الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى
حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها معه بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل و
البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا
ليس بمتحد اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولئن اتحد المحكوم عليه ههنا على الفعل
فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ
في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجهين ان موسى عليه السلام
نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة
من يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه

قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت وامتنع
نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد به دوامه دوام اليهودية كما يتبادر
اليه الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او
سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك
وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها
سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه اي
في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو
سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لانه مقتضى الاطلاق
يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتكرره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى
او بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام
السبت من موسى ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه
لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولو تواتر اصلا كيف وقد اشتهر
انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور ناسخ
على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه
من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان
اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر
فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم سلموا
صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرات وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه
من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه علم ذلك منه كما علم وجوده و
دعواه الرسالة **المقصد الخامس** في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها
على وجوب عصمتهم من تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى
الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر
على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام
لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة
المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود
بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها
واما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي
فاما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك
غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر

بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره
اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام مع القاء النفس في التهلكة
وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى
الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود و
فرعون مع شدة خوف الهلاك واما غيره اي غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر
عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها فاما
الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية
والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة
فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا
مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء
على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح
يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط
رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم افساد الخلايق
وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او
على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل
وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسية كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا
فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل
والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانه لا يجوز اصلا لا عمدا
ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في الخصام
وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر
وبه نقول نحن اكثر اصحابنا معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة
واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجميع المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة
عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا
وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن
ارتكبها وهي تمنع عن اتباعها فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن
متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن لهم ذنبا او كان كعهر الامهات اي كونها زانيات
والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم وصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر
وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا وسهوا ولا خطأ في التأويل

وهم مبرأون عنها بأسرها قبل الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان
نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب
يحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واللازم اي اتباعهم في اقوالهم
وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى وان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل
الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم اي القائم الى
يوم القيامة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام
اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا اذ لو اذنبوا لدخلوا
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين
وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين مذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من
عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في
الكرامة يستحق عقلا او نقلا اشد العذاب لمقابلة اعظم النعمة المفاضة عليه
بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي عليه الصلوة والسلام لستن
كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن
المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا
مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين
والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الاية على عهد النبوة
فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق
الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان
وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين
وقد يرد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا
السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين
فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم
بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر
المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء

لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب
القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله
وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب
الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا بطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين
لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون
في المفلحون فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في
بطلانه التاسع قوله في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم
كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات
من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله تعالى المصطفين
وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من
المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في
كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل
قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم
المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى
العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى تهذيب حجج العصمة اوردها
الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص وانت تعلم ان الانتهاض في محل
النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا بعد البعثة بالقوية فان الاتباع انما
يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا او يشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة
مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب
في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة البادرة عمدا المعفو عن مجتنب الكبائر
وعليك بالتأمل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم
بعد البعثة سهوا او جواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء نقلت في القران والاحاديث
والاثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك
القصص اجمالا ان ما كان منقولا بالاحاد وجب رده لان نسبة الخطأ الى رواته
اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه وصرفناه
عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من
قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اي لا ينفي كونه من قبيل
ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة
ادم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلثة لا تنافي المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور
من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمهم او عندهم الا ترى ان حسنات

الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة
سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اى او لان قصدوا به هضما
من انفسهم وكسرا لها بانا ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف
على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربها ومن جوز الصغاير عمدا فله زيادة فسحة
فى الجواب او يزداد له وجه اخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا
لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من الاستدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابا
عنه تفصيلا فمنه اى من ذلك المجمل قصة ادم عليه السلام وتعسفوا اى تكلموا بملاء
افواههم فى التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه مؤكدا
بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم والغواية يؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك
من الغاوين الثانى قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن
المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهى عن اكل الشجرة وارتكاب
المنهى عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير
الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا و
ان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر انفا والخسران لولا
المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا
فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما
كبيرة قلنا فى الجواب كيف انه عصى فى الجنة ولا امة هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام
وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه
ربه فتاب عليه كلمة ثم للتراخى والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة
اى الطعن فى الانبياء بمثل التمسك بالظاهر دفعة الا اللعمه والحيرة فى الضلالة
والجهل المفرط فى الغواية ومنه تمسك فى ذنبه اى ذنب ادم بقوله تعالى هو الذى
خلقكم من نفس واحدة هى ادم وجعل منها زوجها يعنى حوا ليسكن اليها فلما
تغشاها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير فى قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذا
لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير فى له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك
وقصته ان حوا لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس فى غير صورته
وقال لها لعل فى بطنك بهيمة فقالت ما ادرى ولما ازداد ثقلها رجع اليها وقال
كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتنى به فانى لا استطيع القيام فقال ارايت
لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل ادم اتسميه باسمى فقالت نعم ثم انها
حكت ما جرى بينهما لادم فجعلا يدعوان الله لئن اتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن
من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمى قالت ما اسمك

قال

قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى ادم بذلك والجواب
ان اكثر المفسرين على ان الخطاب فى خلقكم لقريش وجدهم لا لبنى ادم كلهم والنفس
الواحدة قصى وجعل منها زوجها اى جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها
منه واشركا اى لما اتاهما الله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى
والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير فى جعلا لادم وحوا ولئن
صح انه لادم وزوجته فاين الدليل على الشرك فى الالوهية ولعله اى لعل الشرك المذكور
فى الاية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا
مطاوعة للشيطان فى الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت
الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قدم امتناع الكفر
عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس فى تسمية ولدهما
بعبد الحارث كما مر فى القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد
يقال معنى جعلا له جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير فى يشركون
ومنه اى من ذلك المجمل قصة ابراهيم عليه السلام واظهر ما توهم الذنب فى قصته امران
الاول قوله فى حق الكوكب هذا ربى فان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا
والجواب ان يقال لا نخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله وحكم بينه
وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام النظر فلا اشكال اذ المختار انه لم يعتقده
فيكون كذبا صادرا قبل البعثة وذلك ان نقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما فى
براهين الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا
كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا افلا وهو باطل الثانى من الامرين قوله تعالى
قال رب ارنى كيف تحيى الموتى والشك فى قدرة الله تعالى على احياء الموتى كفر
والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك فى الاحياء والقدرة عليه بل فى الاية
تصريح بانه طلبه لان فى عين اليقين من الطمأنينة ما ليس فى علم اليقين فان للوهم جولانا
الوسواس والدغدغة سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين
وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة
اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع
الطمأنينة فى اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده
ان يبعث نبيا يحيى بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم
ان يعلم اهو هو وكيف لا تحمل الاية على ما مر والشك فى قدرة الله كفر وانتم لا تقولون
به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم فانه كذب
فما هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على زيادة تعظيمهم بذلك الكبير
ومنه انه نظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم والنظر فى علم النجوم حرام وحكمه بانه

سقيم كذب فقد ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله تعالى وكمال قدرته
من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا
طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق ان لم يكن مباحا
ولا على سبيل الخطا بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله
ربي ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة
وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم
النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره
حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف
فيه الشرايع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون سواء اذن لهم او لا بدليل ما انتم
ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة بالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه
وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه
مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من مثله
الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه
وهرون كان نبيا فان كان له ذنب يستحق به التاديب من موسى فذاك هو المطلوب
والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى الجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل
الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الوقعة فخاف هرون
ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقد انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى اذا مات
هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون
واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد
اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر
اخذ براس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض
يده وشفته وقبض على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ناله
من خير او شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع
قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا
فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا
فلعله اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف
حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول
هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي
انه طمع بامراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة
على الوجه الذي اشتهرت مختلقة بالقاف اي مفتراة ملفقة اذ لا يليق ادخال

الذم

الذم الشنيع في اثناء المدايح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة
باوصاف كالية منها انه ذي الايد اي القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت
حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد
على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن
الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور ان
يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكباير ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي
والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء
ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة
اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا وكيف تعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما
يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه
ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واذا كان الامر
كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق
داود بل تسور قوم قصره لا لايقاع فلما راه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة
في القران وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال
ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما
فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن بها اللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم
بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب
منه بل جاز ان يكون طلبا للعفو الله عنهم ان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة
وقوله فغفرنا له لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك المنكر الذي اي به اولئك
المتسورون ومع لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان
وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان
الحق الصريح ما ذكرناه وان القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو
ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل وجوه الاول التمسك بقوله تعالى
اذ عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل
على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلوة
العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم
يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا
ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه فاحب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر
ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن العيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد
انما حصل بسبب ذكره اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل
في دينهم كان بامره كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله طفق مسحا معناه يمسح

رؤوسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان
في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام
جعل يمسح السيف سوقها واعناقها اي يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه
من اجلها واما التصديق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا
برؤوسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا
لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد
ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود
الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحة بدون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من
لفظ العشي فالمعنى ح انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم
امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها لما مر اما الثاني الامتحان بقوله تعالى ولقد فتنا
سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك يحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله
واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا ترقا لها دمع حزنا على ابيها فامر
سليمان الجن بان يعملوا تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت
تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد
سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال اصف له انك مفتون
بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه والجواب ان هذه
الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبراة عنها قال النبي صلى الله عليه وسلم
في تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوف الليلة على مائة امراة تلد كل امراة منهن
ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة
فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال
ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية
وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة
كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك
عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشياطين ان يهلكه فامر السحاب
ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه
فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في
القران وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب
انه ليس حسدا بل معجزة كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر
به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على
على جميع الممالك ليكون مملكة معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي منتقل
من واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين

الذي

الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان
ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات
الدنيا مع القدرة عليها كما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله
بطاعة وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس بان زخارف الدنيا لا يمنع من خدمة
المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه
ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه
كان على قومه لكونهم بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم
فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن يقدر عليه اي لن يضيق عليه فانه
من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من
الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام
لما صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد
والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة
نبينا عليه السلام والاحتجاج بها في وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك
ان الضال عاص والجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في امور الدنيا وجب حمله على
هذا القول ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا
شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه
اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يرغب اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله
عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا
وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت
على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله
خوفا عظيما ونزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب
على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرا
هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قراها
والا اي وان لم يكن القائه بل كان النبي قراها لكان ذلك كفرا صادرا عنه وليس
بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة بتلك
الغرانيق الى الملائكة فتنسخ تلاوته للايهام اي لايهامه المشركين ان المراد به الهتهم
او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان
ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما
لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات على وسوسته وعلى
هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول

روسها واعناقها اكراما لها واظهار الشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان
في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام
جعل يمسح السيف سوقها واعناقها اي يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه
من اجلها واما التصديق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا
برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا
لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد
ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود
الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحة بدون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من
لفظ العشي فالمعنى ح انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم
امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها لما مر ثاني الممسك بقوله تعالى ولقد فتنا
سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك يحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله
واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا ترقا لها دمع حزنا على ابيها فامر
سليمان الجن بان يعملوا تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت
تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد
سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال اصف له انك مفتون
بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه والجواب ان هذه
الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها قال النبي صلى الله عليه وسلم
في تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوف الليلة على مائة امراة تلد كل امراة منهن
ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة
فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال
ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية
وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة
كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك
عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشياطين ان يهلكه فامر السحاب
ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه
فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه ثالث الممسك بما حكي عنه في
القران وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب
انه ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر
به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على
على جميع الممالك ليكون مملكة معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي منتقل
من واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين

الذي

الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يملك يمكن ان
ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات
الدنيا مع القدرة عليها محال لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله
بطاعة وعدم التفاته اي ذلك الملك ليعلم الناس بان زخارف الدنيا لا يمنع من خدمة
المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه
ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه
كان على قوم كفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم
فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن يقدر عليه اي لن يضيق عليه فانه
من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من
الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام
لما صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد
والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة
نبينا عليه السلام والاحتجاج بها في وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك
ان الضال عاص والجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في امور الدنيا وجب حمله على
هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا
شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه
اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يرغب اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله
عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا
وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعدما امسى وقال له تلوت
على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله
خوفا عظيما ونزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب
على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ
هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه السلام قرأها
والا اي وان لم يكن القاؤه بل كان النبي قرأها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس
بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة بتلك
الغرانيق الى الملائكة فتنسخ تلاوته لئلا يهام اي لا يهامه المشركين ان المراد به الهتهم
او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان
ويكون المعنى ح ان النبي اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما
لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات على وسوسته وعلى
هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول

ايضا هو اى قوله تلك الغرانيق العلى كان من القران واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام
انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المحقرات ليست كما تدعونها وترجون
الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اى نكاح زينب كان بامر
الله لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى فى نفسه
ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم
اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه
ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك
واخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى
الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبى عليه السلام
وطامعة فى تزوجه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية فانقادوا واكرها وطمعت زينب
مع ذلك ان يتزوجها النبى بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فتنفرت عن زيد حتى
اعيته فطلقها فتزوجها النبى بامر من امر الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين
لا ذنب للنبى فى هذه القصة وما يقال انه احبها حين رآها فمما يجب صيانة النبى
صلى الله عليه وسلم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور وزعم القائلون بمحبته
اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امره بامساكها
امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم يحرم لكن وجب
على زوجها تطليقها قالوا وفيه اى فى ميل قلبه اليها وما يتفرع عليه ابتلاء الزوج
بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضات الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق
وابتلاء النبى بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا عن الخيانة فى الوحى بالاخفاء او التعرض
للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب
انه عتاب على ترك الاولى الذى هو الامتحان فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد
من هذه الاية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى اخره انه لولا سبق
تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم
اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب على طريقة
قولك ارايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تعالى عفا
عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو على هذا فلا
دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا فذلك العتاب انما كان بترك الاولى
فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا
باعذار فى التخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب السادس
ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك والوزر هو الذنب والانقاض الظهر

يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفه فيما قبل النبوة او هو
ترك الاولى والافضل ح محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى
الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذى
كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله وبعدم الاستطاعة
على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله
ويقوى هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله مع العسر يسرا السابع
قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله
لقد تاب الله على النبى اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب ان قبل النبوة وحمله
على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة
صغيرتان احدهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام
لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله
بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه واستغفر
لذنب امتك وتاب الله على امة النبى واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف
الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك
كالنواح ايذائهم اياك فمما يخفى ضعفه فان ذلك غاية فى المصادر المتعدية والذنب
ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم
الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما لا يليق بخلقه
العظيم ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى
الجواب النهى لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان
الاتى على ما كان عليه فى الماضى العاشر يا ايها النبى اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب
ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع الالحاح والنهى من اقوى اسباب العصمة
كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن
عملك الجواب ان الشرطية لا يقتضى تحقق الطرفين كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان
جمادا او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون
من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال
ابن عباس نزل القران على اياك اعنى فاسمعى يا جارة الثانى عشر وان
كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون الكتاب من قبلك
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب انه شرطية فلم يوصف
عليه الصلوة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع
الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة
قوة وطمانينة او معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتى مثل ما

اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما يترتبان على الرجوع ابتداء
والمذكور في الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص واعلم انا انما طولنا في مثل
هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر
لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا فانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم
الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين
ههنا مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا
شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك بمعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب
ان يشرح ذلك الى نفعه الامكان والاجتراء على الانبياء باطلاق اللسان **المقصد
السادس** في حقيقة العصمة اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية
يتوقف على العلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى
الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه
من القول بالايجاب واعتبارات استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور ويحصل
هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه
الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة ويتاكد ويترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي
اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر
عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل
فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير
ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس الشخص
او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور
الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب
بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم
اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان
الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انفا ايضا فقوله انما انا
بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز
بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر **المقصد السابع**
في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللمانعين وجهان الاول ما حكى الله عنهم من قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه غيبة بمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه
وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه
من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يتيقن بحكمة الله تعالى مع ارادته
اعزاز بني ادم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى

ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم
المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو
من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا تناوله والا لما استحق اللوم و
لما قيل له ما منعك الا تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم
اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة
اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء
ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور
بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله او يكون فيه حكمة
لا نعرفها او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان
من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر
للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة
من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة
خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك ح ان ذكره اي ذكر
كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية يا باه
اي يابى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا يقتضي المعصية او يابى كون الجن
اسما لطائفة من الملائكة وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ
يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من
فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك
الايات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤون عن
جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة
طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن
الحق شيئا **المقصد الثامن** في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من
الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر
اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة واحتج اصحابنا بوجوه
اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود له و
امر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة ولان
السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول و
اذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال

السجود تقع على انحاء فلعله لم يكن بسجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وادم
كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود وكونه قائم مقام
السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها
باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم لتميز المطيع منهم
عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارايتك
هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على ان الاسجاد
تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك ما يصرف الىه التكريم
سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل
من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجة الشاغلة
لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل
في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي
اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي
له عقل لا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته
له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك
كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الاية وذلك يقتضي بطريق قياس
احد الجانبين على الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على
تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة
عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل
في مبدا الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء
فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال
من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل
العلوية الشريفة المبراة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في
عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام
السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث
الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب وهما المبدا للشرور والاخلاق
الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار
القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة انوار الربانية والجسمانيات مركبة من
المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة الخامس
الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتجاذبها

والسحاب

والسحاب نوض وتزول بتصريفاتها والاثار العلوية تحصل بمعوناتها وقد نطق به
الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا ولا يلحقها بذلك
فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس
القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات
اعلم بما حاطتها بما كانت في الاعصار الاول وربما سيكون في الازمنة الاتية وبالامور الغائبة
عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي
الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتدا فطرتهم لكونها مجردة
راسة عن القوة امنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على
القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية
بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في موضع التواضع
ونفي التعظيم والترفع والتنزل عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق
البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة فالجواب
لا نم انه في موضع التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا
له فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا انه
لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل العذاب منها ولا هو
ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات
وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية
التي هي الكثرة الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
اذ خيلهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه فان المقصود بالمنع قصور كما
عن درجة الملائكة فكلا منهما يحصل لكم ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما
راءا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل
اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال
لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال من هو دوني وكما يقال لا يستنكف
الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان وقد يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى
استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه
عبد الله وادعوا له الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم
بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية
فالمسيح اولى بذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده

لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى
بل قرب الشرف والرتبة فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا
الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم
اذ مع التساوي والمفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله تعالى
في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ح ان العندية يدل على
الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة
قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق واما
الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس
ان الملائكة معلموا الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين
على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم
اليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسول الله الى الانبياء والرسول
اقرب المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب
ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك
الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم الجواب
ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون بالوجود فجعل
الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى
فالايمان به اقوى فيكون ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة
عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين
من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم
الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة
لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة
لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن
اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر
ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه
الامور معجزات لزكريا وارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف وقصة اصف
وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك
معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف
وهي ان الله سبحانه مع ابقائهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا افة ولم يكونوا
انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن
معجزا لفقد شرطه كما اشار اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي واحتج من لم يجوز الخوارق
اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا يتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة

ح دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة
في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة المرصد السادس
في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني
يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة
عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء
الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود
بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا
للفلاسفة والتناسخية المنكرين المعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني
ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا
عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء
بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة
واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المط فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من
امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع
وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك لواحد ابتداء واعادة
بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد
امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن تلازمان اي الوجودان
المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في
الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد
ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا اي ذلك الكون بان
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب
الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من
الوجود المطلق ومغاير في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير
واجبا وفيه اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان
الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان
اخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه استغناء الحوادث
عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودا فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد باب
اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث

ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في
الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي
كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس
قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة
التي يتفاوت مقدوراتها صعوبة وسهولة واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها
على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى
الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة
اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور
تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود
مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد
عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هيهنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك
الموجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة التخلل الى هذا العدم مجازا
كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه
جمهور العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد
معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد
في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدا فيكون ح مبتدا من حيث انه معاد
هف الجواب ان اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت
ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر
الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو
كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا
اخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير
الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة انما
هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع تلامذته
وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير
في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في
العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته
الاول يكون مطلقا مبتدا حتى يلزم كونه مبتدا ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم
يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدا اي اذا

لم يكن مسبوقا بحدوث اخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدا الثاني لو
امكن الاعادة فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة
فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد فح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية
بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين
المعاد والمستانف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد
في الماهية كما يتمايز مبتدا عن مبتدا مع التماثل في الحقيقة فكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية
سواء كانا مبتداين او معادين او احدهما مبتدا والاخر معادا واي اختصاص لهذا
الذي ذكروه من الحجة بالمبتدا او المعاد بل هو جار في المبتداين ايضا فلو صح لزم امتناع
وجود المبتداين بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستانف ما لا يتميز عن المعاد
بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض
بالمبتدا اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الان عين
الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم مح لان النفي الصرف
لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم
حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه
واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب
على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا حال العدم ظاهر لان بطلان
التالي مح مم وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعائه
اي استدعاء ذلك الحكم وصحة التميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان
الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج
انما يحصل حالة الاعادة اعني زمان الوجود الثاني لا قبله وهو اي التميز الحاصل للمعدوم
حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل
في الممكنات التي لم يوجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه مم ح
لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

المقصد الثاني

في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع عن اخرهم على جوازه ووقوعه و
انكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف
المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة
للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف
فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها
لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات
وقدرته بجميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب الصحة
اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي

علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه فی مواضع لا تحصی بعبارات لا تقبل التاویل حتی صار
معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها
بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات
ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل
الانسان انسانا بحيث صار الماكول اى بعضه جزءا منه اى من الآكل فلو اعاد الله
ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التى كانت للماكول ثم صارت للآكل اما ان
يعاد فيهما اى فى كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى ان
واحد فى شخصين متباينين او تعاد فى احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه و
المقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد
انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق
وهذه اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان الماكول فى الآكل فضل فانا نعلم ان
الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا
فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى الماكول الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث
لا يتصور فى افعاله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو
اما الايلام وهو منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم
ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة
الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد
لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا
ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليدفعه
عنه فيلتذ به اى بعوده الى عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث و
القبح العقلى قدم جوابه ولا نم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا اخر
لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها
دفع الالم غايته ان فى رفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اى دفع الالم فلا دليل عليه
ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا اخر يحصل معه اى مع دفع الالم تارة ودونه اخرى
والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لا ينافى ما ذكرناه سلمناه ذلك فى اللذات
الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز
ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة
هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا اخر وجوديا ولا مجال
للوجدان والاستقراء فيها اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما
ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم **تذنيب** هل يعدم الله الاجزاء البدنية
ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا

اثباتا

اثباتا لعدم الدليل على شئ من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شئ
هالك الا وجهه ضعيف فى الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك
كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذى به يصلح الاجزاء للافعال
ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطف على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله كذلك
خبر لهما اى زوال التاليف والتفريق خروج الشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا
ومثله يسمى عرفا فناء فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام
ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسمانى فقط وهو اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى
فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخرى
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف
والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الالة والنفس باقية
بعد فناء البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحدة من الارواح
بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا الرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول
القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل
اعادتها او هى جوهر باق بعد فناء البنية فيمكن المعاد والمص قرر اولا مذهب
القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى
فقط بقوله **المقصد الثالث** فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
فى امر المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها
بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية
ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها
بسيطة لما مر فى مباحث النفس وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان
للبسيط الذى هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة
اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون
الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو
بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول
ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه
منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين
يكون احدهما قابلا للفساد بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها
معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك

تركبها الا ان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا
حاجة الى اثبات مادة بجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه فاذا لم يقبل الناطقة الفنا
كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فتتالم
بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا تطمع ابدا
في زواله وانما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في
العلائق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام
الكاذبة لم يتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت
بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها
وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس
واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة
الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات
حاصلة لها تالمت بها تالما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفتها اشتياق
العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها
لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها لركون
الى البدن جوهرها اي جبلت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له اي للبدن وذلك
مما ينسى بطول العهد به وتزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على راينا
وان لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة بريئة عن الهيئات الردية التذت
بها اي بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك كمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي
عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور
الدنيا فلا عقوبة لها بعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين
عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ ان ما يبقى
مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من
الكمالات الممكنة بها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية واتصلت
الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تردد
في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمال لها
من علومها واخلاقها فح تبقى مجردة مطهرة عن تعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال
نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فينتقل من الانسان الى بدن
حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى
هذا مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية
كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا وهذه التنزلات المذكورة هي مراتب
العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذا في المتنازلة

واما المتصاعدة في رتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة
في جميع صفاتها كما وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا
يخفى ان ذلك رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام
الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين
الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته
ان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة
غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء
من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم
فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا
اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان
هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم
الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة
المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اربعة اركان وذلك
وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما
اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب عالم الصغير
وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا
ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير الجزئية بتفريق
الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول
في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب
والله اعلم بالصواب **المقصد الرابع** الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان
اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما
مخلوقتان وانكر اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار
وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة
واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا
قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي
وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل
على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين
في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على
ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او عالم اخر والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات

الفاسدات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه
قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت ح بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت
ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط
وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلا سواء تباينا
او تماسا وانه مح وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما
في الحال فقط الجواب لانم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ماخذه ولانم انه
في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولانم
ان وجود العالم الاخر مح وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيد احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله
في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت
الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه ح فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو
باطل بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا الان الجواب اكلها دائم بدلا
اي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام الكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك
اي دوام كله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك
في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك او نقول انها اي الجنة وان
يعدمان انما بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم تعاد ان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما
يكونان دائمين ذاتا ما لكثين صورة في الآن الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا
عرضها عرض السموات والارض لا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع
ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي
بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها
كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله
المقصد الخامس
في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها و
الايجاب على الله تعالى والنظر في الثواب والعقاب لا في امور اخر اوجبوها اما الثواب
فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب على
بانه انها اي تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما
لغرض عايد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد
اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب
وقطع للنفس عن شهواتها واما في الاخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او
نفعه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العذاب
فقيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات
بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكباير

والجز

والجزاء اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده
والكذب في خبره وانه مح والجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا
فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال
انه يستلزم جوازهما وهو ايضا مح لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات
التي يشملها قدرة الله تعالى الثاني انه اذا علم المذنب ان مرتكب الكبيرة انه لا يعاقب
على ذنبه بل يعفى عنه لم يرجع عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة
عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات
الجواب منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد و
تربص الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو
عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من
المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا
بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة وفي ردعه
عن اقترافه واما توهم العفو الناشي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح
لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بان لا يعاقب
بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج
صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات
ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب
بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب
بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما مح
كان الجمع بينهما مح فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول
عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع
لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب
لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب انفا او نمنع قيد الدوام لا يقال
اذا كانت المضرة والمنفعة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك مم لجواز ان
لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن
وللثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه
لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا
سلمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يسقطان فان كلامكم
مبني على المحابطة ولح جاز ان يسقط الاستحقاق فان معاوية خل صاحب الكبيرة
الجنة تفضلا كما قال الله تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله
وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل مم لجواز ان يختلفا من وجه

اخر او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا يجزى الا مثلها
والحسنة يجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء
اضعافا مضاعفة بغير حساب واستدلوا ابعد افادة ذلك الدليل العقلي من
النقل بوجهين الاول بايات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه
تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الاية
والجواب لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته
بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت
خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نم ان من اكتسبت كبيرة فقد تعدى حدوده
بل تعدى بعض حدوده والمراد بالاية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون
ذلك القاتل الا كافرا فالايات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها
اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة
في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد
الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل
سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك والاية المذكورة
حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز
لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني من الوجهين
قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها
لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الاية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو
كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها
يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل ما
باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم
بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة
بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت
لصاحب الكبيرة بايمانه وساير ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب
وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون
تلك الايات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب

وتولى

وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله
فكذبنا وقلنا ما نزل الله واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن
سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الايات لكنا تخصيصا
بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق المقصد السادس
في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول
قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد
نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله تعالى
لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف
في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار
مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء
ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة
خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية
في العدة والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة
لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل
الجنة الجواب منع تناهيها وقد عرف فساد ما تمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني
من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا
بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي
الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لا تخرب مجاورة بالنار
مع كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان يدخل النار
الثالث منها ان يجب افناها الرطوبة بالسخونة قليلا قليلا فينتهي الحال بالاخرة الى عدمها
لكونها متناهية [illegible] تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة
فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله اياها
بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحيوة
قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو
في حق الكافر المعاند والمقصر اما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد الاسلام ولم يلح له
دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه
من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة
والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من
الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار
لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود وفيهم من بقي
على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام

فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا القول الذي ذكره الجاحظ و
العنبري المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكباير لا يخلد في النار لقوله
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما
ان يكون ذلك اي رويته للجزاء قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او
بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها **المقصد السابع**
في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط
الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال الجمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي كبيرة
واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن
لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة
على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الامدي اذا اجتمع في المومن طاعات وزلات
فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه
فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب على طاعة
مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت
على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته
على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت
ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بأسرها
من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات
برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي
ان الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب
ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد
وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية
من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زايد على قدر
المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي
ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى من
العكس لانه ابطال احد المتساويين بالاخر بل العكس ههنا اولى لما ورد من ان
الحسنة تجزى بعشرة امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن
بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي
مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب و
الثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق

الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتنافيين وبين المتوازيين
الاخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر
فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل ينعدم احدهما فيبطل الاخر ثم نمر الاخر عليه
فيقلبه فانه باطل لانه قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار
مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العلتين يوثر في الاستحقاق الناشي من الاخر حتى يبقى من
احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في
المزاج ايضا **تذنيب** قد اتفق المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى
الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والاثام قطعا اذ لا يجوز
بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقهما ايضا ولا
يجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة الثواب
ولا عقاب وانه محال فعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما بالاخر اما معا او على التعاقب
وكلاهما محال لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من رتبة
من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة
من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العلتين يوثر في استحقاق الاخر
كما مر وانما استحالته بالاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل
الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي
في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم
ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة فاحباط المعصية للطاعة المساوية
لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي
ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة
لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف
عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا
يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون من استوت طاعته ومعصيته
من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان جمع له بين الثواب و
العقاب كما يرى احدنا يتألم له غمه من جهة وفرحه من جهة اخرى ويدوم له المه و
لو انه كذلك لا يخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب
والعقاب **المقصد الثامن** في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه
تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكفار بل في حق المومنين فقالت المعتزلة
هو عفو عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغاير
والكباير مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض
الكباير مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الان بشيء من هذين البعضين بعينه

وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان
الاول ان العفو من لا يعذب المذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب
ولا يقولون يعنى المعتزلة به اى بذلك الاستحقاق فى غير صورة النزاع اذ لا
استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو
عنها كما ذهبنا اليه الثانى الايات الدالة عليه اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو
قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد
بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له
وذلك مما لا يليق بالكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا
فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على
ظلمهم والتقريب ما ذكرناه انفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة **المقصد التاسع**
فى شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة
له عليه الصلوة والسلام ولكن هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب
عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فانه حديث صحيح
ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين
لدلالة قرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسياقه فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب
الكبيرة مومن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له فى اسقاط عقابه عنه وقالت
المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس
عن نفس شيأ ولا ينفعها شفاعة وهو عام فى شفاعة النبى وغيره الجواب انه لا
عموم له فى الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم
ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها
فى غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير فى قوله فلا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة
فى سياق النفى فيكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى
بعد ما اورد شبهات المعتزلة فى اثبات ما دعوه قال والجواب عنها اجمالا ان تعايل
ان دليلكم فى نفى الشفاعة لا بد ان يكون عامة فى الاشخاص والاوقات ودلائلنا فى
اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة فى حق كل شخص ولا فى جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكور فى التفسير الكبير
المقصد العاشر فى التوبة وفيه بحثان الاول فى حقيقتها وهى فى اللغة الرجوع
قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة
والانقياد وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لا يعود اليها
اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل
لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا تسمى توبة وقولنا من حيث هى معصية لان من ندم

على شرب

على شرب الخمر لما فيها من الصداع وخفة العقل اى خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرا اولا وذلك
لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث الندم توبة واعترض عليه
بان النادم على فعل فى الماضى قد يريده فى الحال والاستقبال فهذا القيد احتراز عنه
وما ورد فى الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد
بان الندم على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان
من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك
توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به
لان العزم على ترك الفعل فى وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه فى ذلك الوقت
ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع
طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب
ايضا ويؤيد ما قررناه قول الامدى حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله فى المستقبل
احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل فى
المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت
توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزانى اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه و
هو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو فى مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع
وان كان جازما بعجزه عن الفعل فى المستقبل انتهى عبارته وايضا فقول المص لم
يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب
صحيحة عند ابى هاشم فتدبر البحث الثانى فى احكامها الاول الزانى المجبوب اى الذى
زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم على ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك
توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل فى المستقبل
اذ لا قدرة على الفعل فيه وقال به الاخرون بناء على انه يكفى لتلك الحقيقة تقدير القدرة
والماخذ فى هذين القولين واضح كما ذكرنا الثانى من تلك الاحكام ان قوما لا يقبل نعم
المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل منه ذلك لوجود التوبة ام لا
يقبل لانه ليس باختيار بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند الياس وظهور
ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذى ذكره المص فى توبة المرض المخيف ينافى
لما نقله الامدى من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اى فى التوبة
امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة
وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذى تاب عنه اى ذنب كان وثالثها ان يستديم
الندم على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات وهى عندنا غير واجبة فيها اى فى صحة
التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب

واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر
قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة
ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب صلوتان فاتى باحديهما دون
الاخرى واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا
ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مامور بها فتكون
عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت اخرى
بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة
الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في
حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل
كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق والمنافي للتكليف بها اي باستدامة الندم
من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات
وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة
وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا
يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به
فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة لهم في التوبة الموقتة
مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر
خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا اولا يجب
عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم
على ذنب آخر او في وقت الآخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها
في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة
وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها
دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف
على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل
مراتب الحسن مختلفة في الافعال وتتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا
مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس
انهم اوجبوا قبول التوبة على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة
ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله
وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي

الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله
جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة و
ايذانا بقبولها ودفعا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من
روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا **المقصد الحادي عشر** احياء الموتى في
قبورهم ومسائلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق
عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي
بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين
من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر
ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات
ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب
القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا
شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك
ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو وبه اي بما
ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما
بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسائلة لان كل من قال
بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري
وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول
لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام
يجتمع في اجساد الموتى ويتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا
بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه
الثاني قوله حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو
اي وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا الاماتة قبل مزار القبور ثم
الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسائلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا
هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا
فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت
بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم
في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء
في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعني
حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر
ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسائلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واحتج

الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة
وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالاية الاحياء فى
القبر فقد ورد عليه ان الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة فى اطوار
النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث
الصحيحة الدالة عليه اى على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر قدر المشترك
وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد ومنها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما
يعذبان وما يعذبان فى كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثانى
فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول
ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها
انه يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة
بعضها على مسائلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف
واخبار مروية عن النبى عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل
الجنة والضمير فيها للجنة اى لا يذوقون اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة
صيغة الواحد نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت لان الجنس
يتناول المتعدد ايضا فهذا الذى ذكروه من الاية واجماعه معارضة ما احتججنا به من
الايتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التى تمسكتم بها اذا لم يكن
مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى
لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى
ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة
سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها
وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذرى اجزاؤه المتفتتة فى الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة
وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقالوا اى القاضى واتباعه فى صورة المصلوب
لا بعد فى الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة فانه حى مع انا
لا نشاهد حيوته وكما فى رؤية النبى عليه الصلوة والسلام جبرئيل عليه السلام وهو بين
اظهر الصحابة مع ستره عنهم وقال بعضهم لا بعد فى رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص

با

بالاحياء والمسائلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما صورة الاخرى
يعنى بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد فان ذلك اى التمسك بها
مبنى على اشتراط البنية فى الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد فى ان يعاد الحيوة الى الاجزاء
المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور
الله تعالى كما سلف تقريره **المقصد الثانى عشر** فى ان جميع ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة
الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الائمة والعمدة فى اثباتها امكانها فى نفسها
اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل
ظهور المخالف وتنطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم
مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب
وقوله وسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب
فهذا الاجماع يؤيد الاية الدالة على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتى كتابه بيمينه
وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم و
ايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك
الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله
عليه السلام لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على
الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة اى ممتلئة جدا بذلك الذى ادعينا
كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف منه اشتباه واعلم ان الصراط
جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المومن وغير المومن وانكره اكثر
المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل
وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من ائمتهم بالمعنى
المذكور وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به الحديث
وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يكن الا مع مشقة
عظيمة ففيه تعذيب المومنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب ان يحمل قوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب ان القادر المختار يمكن من العبور عليه
ويسهله على المومنين بحيث لا يلحقهم تعذيب ولا نصب كما جاء فى الحديث فى صفات
المجتازين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما
الميزان فانكره المعتزلة عن اخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم
يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد فى القران من الوزن والميزان

على رعاية العدل والانصاف بحيث لا تقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي
وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها
اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم
بمقدارها وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا ينزه عنه الرب
تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه الصلوة والسلام كيف
يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث العوض والوزن وقبح
العقل مما لا فائدة فيه قد مر مرارا **المرصد الثالث** في الاسماء الشرعية المستعملة
في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء
دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من
ان الايمان هل يزيد وينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة
اولا وفيه مقاصد **المقصد الاول** في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة
هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي
بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و
كتبه ورسله اي ان تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما
في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا
يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاد ووافقهم على
الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
فتفصيلا فيما علم تفصيلا او اجمالا فيما علم به اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل
الايمان هي المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله بما جاءت
به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقال طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال
قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه طاعات باسرها
فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن
مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية
ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو حينئذ اما فعل
القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط
وهو اما فعل اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات
المطلقة اي المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده
او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها ثم على ما هو

المخا

المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك
كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اي مما
يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها
في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي عليه السلام
اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي
من ضرورية المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود
بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله
وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير
موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل
ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي
الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان
مع وجود القتال ومنه اي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي
اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت
ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق و
اما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه
فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوي
وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية
فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى
بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن التلفظ به على ذلك التقدير تصديقا
بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها
وايا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف
يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان
بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين وقوله قالت الاعراب امنا فقد ثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني
ونفي الايمان فعلم ان المراد به اي التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه
تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما
ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين
فعلم انه الايمان بلا علم ولا عمل والجواب معارضة بالاجماع على ان المنافق كافر

مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضة بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا
لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا
فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي
امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فينضبط به
الاحكام الدنيوية واما النزاع فيما بيننا وبين الشرا اي النزاع في الايمان الحقيقي
الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم
بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس وغيره كخوف من مخالف ان يكون كافرا
وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل
على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين و
الدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان واما ان
فعل الواجبات من الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء
الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من
الواجبات على معنى ذلك الذي امرتم به دين الملة القائمة ففعل الواجبات هو الدين
واما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام
هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وللاستثناء المسلمين من المومنين في قوله فاخرجنا
من كان فيها الاية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست
صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية بيتا غير بيت من المسلمين لانه كاذب
بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح
وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم
عن المومنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة
الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ المخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصح
ان يكون اشارة الى الكثير والمونث فان اكثر المذكورات مونث وهو اي جعله اشارة
الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية المعقول ان يقال ان
تقدير الذي امرتم به او الذي ذكراه فيه الى في كونه اشارة الى الاخلاص تغيير اللغة
على صلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة
الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما يصح ويثبت بالدليل الاول لو كان الايمان
دينا غير الاسلام الاية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على
ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما ثبت بهذه الاية
واذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح

الذي

الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا
من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسئلة
اعني كون الايمان عمل الجوارح كان اولى واما قصة الاستثناء فانها تدل على تصادق
المسلم والمومن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي
ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد
تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع
تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك
التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم
ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث
قاطع الطريق ليس بمومن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان واما قلنا انه ليس
بمومن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى لهم خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون
اي ولهم في الاخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القران لا نظمه مع قوله تعالى
حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان بين
القولين منافاة لان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمومن لا يخزى في ذلك اليوم
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المومنين جميعا
بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظة معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال
وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدا وخبره نورهم يسعى بين ايديهم وح
جاز ايضا ان يكون المومن مخزى يوم القيمة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها
الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مومن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا بالتأويل
على معنى ان هذه الافعال ليس من شان المومن كانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب
الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل اللفظ عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة
على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب
الزنا مثلا مومن وانه يدخل الجنة حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال
عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق
لما كان المرء مومنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته و
انه خلاف الاجماع قلنا المومن من امن في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه و
ان امكن ان يدعى ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع
يعطي الحكمي حكم المحقق والاتي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في
الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مومنين

ولا مخلص الا بان الحكم كالمحقق اثنى من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس
ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل
بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم
السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم
واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله
وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون فانه يدل على الايمان مع الشرك فالتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع
الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك
الذي ذكرتموه من الشرك لا الزام مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون
ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الاية التصديق
بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك
اذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي من الصفات السلبية وحاصله
ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص
هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية محمول على معناه اللغوي واعلم
ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان ههنا التصديق
وهو يجامع الشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم
اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد يجامع الشرك والايمان لا يجامعه
فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر الشرك لا الزام لا على
ما في الكتاب احتج الاخرون القائلون بان الايمان فعل الواجبات باسرها والقائلون
بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب
ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق
ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث
من تقدير مضاف والنص لم يورد دليلا للقائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق
مع الاقرار **المقصد الثاني** في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه
اخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان
فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت
لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد وجه
ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول
به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال
اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان

بوجهين اي بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من
الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون
بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان
النبي واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ونقول اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح
لاقتضاء تلك المساواة ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل
على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي
لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام
من هذا القبيل وعلى هذا فيكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني
من جهتي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في افراد ما
علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به
متعددة داخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق كان هذا
تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزء من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية
يقبل الزيادة فكذلك الايمان والنصوص كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
دالة على قبوله لها اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله تعالى
ولكن ليطمئن به قلبي دل على قبوله لها بالوجه الاول **المقصد الثالث** في الكفر وهو
خلاف الايمان فهو عندنا عدم التصديق للرسول صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه
به ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا
له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا
عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى
واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال
المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون
حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد
وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرنا به
فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات
كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية
كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله
تعالى ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف
في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به
فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين
اي الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر ربما اتصف به من اعماله

الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن
المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكباير كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر
ونظايرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد
ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغاير ولا يوصف
صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيدم اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد
من قولي الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي نتلوه تذنيب في تفصيل الكفار
فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم او لا والثاني اما معترف
بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا
وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم
ثم انكارهم النبوة عليه الصلوة والسلام اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد
بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع
من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما مخطئ في اصل من المسائل
الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطئا في عقايده
المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج بالاتفاق
او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد والتقليد فلان النبي صلى الله
عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج
فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على
صدق النبي عليه السلام يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله
فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكنه تنقيح الادلة وتحريرها
فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة
ومجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا فلعل الاكثرين الذين
حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا
من المقلدين تقليدا محضا المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة
اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا
ذكر مذاهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري
الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم
بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من
لم يحكم بما انزل الله كان كافرا قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل
العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا
او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية وانتما

غير

غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن
نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على انه
كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور
وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب
وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تعالى يوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية
على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا
فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء
مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي ومن لم يحج فان
الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك
في كفره الرابع قوله حكاية عن موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق
معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على
عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون
الله تعالى وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى
النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكباير يصليها اي النار للايات العامة الموعودة
بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعني ان الضمير في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها
للوحدة او النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى في
حق من خفت موازينه الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وح نقول الفاسق ممن
خفت موازينه لثقلة سيئاته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالاية المذكورة وكل
مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع
قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد
ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك
اي مسود الوجه يوم القيمة فان الاية لا يقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين
كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة
وقال تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب
المشأمة فهو مكذب كافر قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها
تدل على ان كل من كذب كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه
وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الاية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات
الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله ومن كفر بعد ذلك

فاولئك هم الفاسقون فانه يقتضي حصر المبتدا في الخبر والصحيح المطابق للنهاية
حصر الخبر في المبتدا فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا
من الاية لان الكافر ابدا كذلك اي فاسق لغة وان لم يطابق لفظ الفاسق في العرف
الطاري على الكافر فلا يختص الفاسق مطلقا بمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل
العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق ليس
من روح الله اي ثوابه قلنا كونه ايسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر
قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وتقريره ان الفاسق يدخل النار للايات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي
للاية الاولى وكل مخزي كافر للاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له
عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل
فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى
واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله
العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا
قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله
لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم و
ليس في نظم التنزيل ما يأبى ذلك مع ان التخصيص ظاهر اي وان سلمنا الانحصار
في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه
بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله
انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله
تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل ويبغونها عوجا وهم
بالاخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال ادم
وحوا ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت
من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصوصة فلا يلزم تكفير كل ظالم
الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار الاية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا
منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل
فاسق كافر قلنا ليس قوله فاما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل
فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين
ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في
النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الاية متروكة
الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر
قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم اذ يعلم منه ان الناس

اما

اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر
قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر
ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولايته الايمان فعداوته كفر قلنا
لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فجاز ان يكون ولاية وعداوة وواسطة احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين
الاول نقلي وهو قوله عليه الصلوة والسلام اية المنافق ثلث اذا وعد خلف واذا
حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع
خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه
الخصال الثلث اذا صارت ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا
الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا
وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد
لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء
ان في هذا الجحر حية لم تدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده علم انه غافل عن اعتقاد
وكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب
لانها اجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول
ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع
لانهم اي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب
الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنون في مقابر المسلمين
مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا
بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض
لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف
المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه اي في
بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو
ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجتمعة على ان صاحب الكبيرة
فاسق فاختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه وناخذ بالمتفق عليه قلنا
قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه قبله من الامة بل قد اجتمع قبله على انه اي المكلف
اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذلك
القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق
من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة

فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون
بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل
عن الشافعي رحمه الله انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهوا الا الخطابية فانهم
يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة
الذين كانوا قبل ابي الحسين تحاملوا فكفروا الاصحاب في امور سياتيك تفصيلها
فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليه وقد كفر المجسمة مخالفوهم
من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا
فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا يكفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي
اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز و
لا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم
باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على
معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطا فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقف
عليها وكان الخطا قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن
لم يجر حديث شي منها في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه السلام
عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته
مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر
فكذلك الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين
جاؤوا اليه ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الاخرة
وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد
لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة
فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم
بها اي العلم بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي
الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب
الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا وراى ازهارا حادثة بعد ان لم يكن ثم راى عنقود
عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس
الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم
على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا و
اذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية
وان ادلتها محكمة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها

في الظهور والجلا ليست مثل تلك الاصول بل اكثر ما ما ورد في الكتاب والسنة
ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعي ان التاويل المطابق
لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ
فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبلة ونتفصى عنها على سبيل التفصيل
وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في الامور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله
ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظايرها
فمنكره اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه
كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا
بانه قديم ازلي عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر
والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل
بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان يكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه
من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من
تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فانهم جعلوه غير قادر
على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا
كالنظام وتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله فهو اثبات للشريك كما هو مذهب
المجوس حيث اثبتوا اله شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الاخر واما ثانيا فللاجماع
المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن
الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما
نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال
المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا
بغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه
في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع
القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه
كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم
قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القران وفي الحديث الصحيح من قال القران مخلوق
فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق
الافك واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى
حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن
وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشا الله شيا ولا يكون
وقد لا يشا ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت
الخامس قولهم المعدوم شي اي ثابت متقرر في الازل فانه تصريح بمذهب اهل الهيولي

سيما نفاة الاحوال الذين لا نوافق ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر لانه تعالى قال بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك مح في حقه تعالى فتعين انه في الاية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى فاعل وهو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات الصانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه جمة لا احتياج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فيجوز ح اظهار المعجزة على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق على كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى اخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفروا النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات الرابع القران قديم فانه يقتضي كون علم المسموع قرانا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود سابق منعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انقضت وما يتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مخلص لكم الا ان يقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه الاول ان المجسمة جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل بالله تعالى من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله تعالى فيكون كافرا كعابد الصنم

في

قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله تعالى بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تاويل ولم ياوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القران والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقران وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القران على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولاهم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقران واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفر الثالث قوله عليه الصلوة والسلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذ فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق والصواب

المرصد الرابع

في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب عندنا على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم لفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد **المقصد الاول** في وجوب نصب الامام ولا بد من

تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا
لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد
الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا
ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين
وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه
الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة الكافة بل على
من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في
ان اقامة الامام واجبة اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار
اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية
والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوا عليه
لحفظ قوانين الشرع من التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون
معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب
نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام
الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس
اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على
الله اصلا وعدم وجوبه عقلا علينا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم
للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين
في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة
وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام
الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد
لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة
وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في
التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا
هذا من نصب الامام بيان ذلك اي لم يزل الناس على نصب امام متبع في كل عصر
فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند
نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او
نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا
بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني من الوجهين ان فيه
اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد
اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما

يقا

يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد
والحدود والمقاصات واظهار شعائر الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح
عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع
يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من
الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى
الى هلاكهم جميعا وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر
بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش وصار كل واحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت
قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام
دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين
واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة
وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه
اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما
يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت
به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس
الثالث انه لا يجب عصمته كما سياتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل
اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربة قلنا الاضرار
اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم
عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا
الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما يجب عليه طباعهم
وادبانهم ولا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يشتغلون به ويدل عليه اي على ما
ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان
الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه
في كل ما يعن لهم من امور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا
الثالث للامامة شروط قلما يوجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها
لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا تقيموه اي وان لم تقيموا الفاقد فقد تركوا
الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا فالجواب
عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات
عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود
الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا تحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل
امرهم في ابدانهم ودينهم وليس تشوقهم اي تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم
بحيث يغنيهم عن رهبة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما

يمنع التوان وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب
عن الثاني لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول
احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم نصبه لتعذره
وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب
اذا وجدا الجامع بشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون نصب الامام على
الانام عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة
يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب
اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه
ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقتضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم
ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح
يقضي بوجوب ان لا تقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي
لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف يكون العبد معه
اقرب الى الطاعات وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع
وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى
عقابه يدعو الناس الى الطاعة ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص
وينتصف المظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه
فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه
والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو مع حجة الخوارج على عدم وجوبه
مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها
دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم ان اختار الامة
نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك
من غير ان يجب عليهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب
الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك
وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن
وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا تارة
هو نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما يقتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام و
قالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف
وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا في ذكر المذاهب ولا يدل على ان القائل
بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية المقصد الثاني

في

في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول
والفروع ليقوم بامر الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا
بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ
العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو
راي بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك
شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات
في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا
انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب
وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة واذا لم يوجد
كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب
نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا ولا ذاك فح يكون اشتراطها
مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة
فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال
في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور
عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد
عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون
عن طاعتهم فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه
اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه ومما تمسك به فيه
مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان تنصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي
تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا
اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام
الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه
استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه
واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي النافون
من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على
ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على
سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او
نقول مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية
من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالث ان يكون عالما بجميع مسائل
الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة
على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة

واشتراطها في الامامة انما ندل عن ريب على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب
له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممنوع والاخوان لا يجيبان اجماعا
الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب
عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة
الى الامام اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة ولو جاز
جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز ح خطاءه فيما علم واما لجواز الخطأ على غيره
في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطأ عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج
الى امام اخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع
الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب
لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و
الاصلاح **المقصد الثالث** فيما تثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة
وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانها تثبت بالنص من الرسول
ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة
والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا
لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها
بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل
البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اي
اختيار اهل البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اي بتلك
النيابة كعلامات سائر الاحكام فملخصه ان البيعة عندنا ليست مثبتة للامامة
حتى يتم ما ذكرتم بل علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على
من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين ومن كان
كذلك كيف تملك عليهم شخصا اخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة
منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ
يصير بيعتهم ح حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكرتموه
بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب
اتباعه وان كان لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه بريدان الشاهد
ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا
القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لكما الثالث ان
القضاء وكذا الحسبة امر جزئي لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى

العامة

العامة بجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة كيف وهو مختلف
فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع في هذا المهم
واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا
للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة تؤدي الى
الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان
الامام الذي اختاره اولى من غيره فيودي ذلك الى الفتنة ويعود نفعه ضررا وجوابه
مامر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب
دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل
الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال
وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة ببيعتهم وقد
مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررنا وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة
على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار
والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد واذا
لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل
الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام
وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع
كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر
وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة
من اهل الحل والعقد فضلا عن اجتماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي
جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليه احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب
كون ذلك العقد من واحد واثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم
عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة وعدمه من
المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يودي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد
في بلد او بلاد وتفحص عن المتقدم فامضي ولو اصر الاخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل
حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال
الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز العقد لامامين في صقع
اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما في نفسها
اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل
الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه
ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته

[illegible]

لا تشط وبها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين **تذنيب**
قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل
فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب
طاعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايف الاقطار وهو خلاف الاجماع
المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال
الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلثة النص والاختيار
والدعوة وهى ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن
المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص
عليه واما الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج
والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب ساير الزيدية الى ان
الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى **المقصد الرابع**
فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة
على رضى الله عنه لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص
فلم يوجد لما سياتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر رضى الله عنه اتفاقا من الامة
الثانى ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابى بكر وعلى وعباس ثم انهما لم ينازعا
ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقتضى بالمنازعة
فى مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة يوجب
انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم
الامكان اى امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول على فى غاية الشجاعة والتصلب
فى الامور الدينية وفاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
مع كونهما سبطى رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روى
انه قال لعلى امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم
تيمى والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا
امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش ولو كان
على امامة على نص جلى كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما و
كيف لا وابو بكر عندهم اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال
ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة فى اثبات امامة على يدور
على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا
ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة على والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم

ثانيها

ثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا
الجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها على افضل الخلائق بعد
رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسياتى ذلك تقريرا وجوابا
رابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال
عهدى الظالمين بيان كونه ظالما كان كافرا قبل البعثة وقد قال الله تعالى والكافرون
هم الظالمون تخصيص الظلم الكامل فى الكافر وايضا فمنع ابو بكر فاطمة ارثها الفدك
وهى قرية بخيبر كانت للنبى صلى الله عليه وسلم ومات عنها وكانت فاطمة مستحقة
لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة
لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم
فوجب ان ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله
عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا البضعة فتكون فاطمة
صادقة فى دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذا الخطأ فيه قلنا
شرايط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ
ولا نم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من
ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا
يكون ظالما قولهم خالف الاية فى منع الارث قلنا لمعارضتها لقوله عليه السلام نحن
معاشر الانبياء لا نورث وما تركنا صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث
الذى هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة
بنا اليه ههنا لانه رضى الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده فى سنده
وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التى يمكن تطرقها اليه بقرينة
الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة فى باب الارث قولهم فاطمة
معصومة قلنا لم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل
عن النبى صلى الله عليه وسلم من انه قال حين سألته عايشة عن اهل بيته الذين اذهب
الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا
والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق
وقوله عليه السلام بضعة منى مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبى قد
تقدم ما فيه ولا يجب مساواة البعض للكل فى جميع الاحكام فلعل المراد انها كبضعة منى
فيما يرجع الى الحنو والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اى اعطاها
فدكا نحلة وعطية وشهد عليه على والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهى
امرأة اعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد
فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية

لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين
في تلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصوره عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل
وامراتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء والبقاقة
ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة
على نفي اهليته للامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة
قوانين الشرع والسياسات العامة بجمع كثير في حال حيوته وبعثه الى مكة ليقرأ
سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني
ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة
لكل الامة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة
في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا
في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه
الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحجيج وقولهم عزله عن الصلوة
كذب وما نقلوه فيه مختلف والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن
عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد
الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال
لما ثقل عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج
النبي عليه السلام بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه
صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن
مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف
في الصلوة فكشف النبي صلى الله عليه وسلم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه
ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن
ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي يومه
وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى
عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان
يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر
يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان
في وقت اخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع
الاحكام كما مر ولو لم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا
مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال للجدة سائلة عن ميراثها
لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسال الناس فاخبران
رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام مم وانما

الواجب

الواجب لاجتهاده ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج
المجتهد الى نظر وتامل وانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله قول مشهور
عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا
تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او راه في المرة
الثالثة من السرقة وهو راي الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى
الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه
النافية لصلوحه للامامة ان عمر مع انه حميمه وناصره ولي العهد اي عهد الامامة من قبله قد ذمه
حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة الشاعر دوسه وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه
اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن وليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امراته
لجمالها وكذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال
ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار فقال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر
لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب البادرة فان عمر مع كمال عقله ووفور
جزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان امامته بعهد
ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد
اي عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اجتهاده فانه نقل ان خالدا
انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا
بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه
امراته فلعلها كانت مطلقة وقد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما
قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق
منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على اني اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر
بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة
لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اي خامس
الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامة علي اجمالا و
تفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين
الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته
كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك
اهل البلد فوضى اي شتا وبين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان تخلى الامامة باجمعها
عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم
وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد
لولده وعلمهم في امر تسيس كقضاء الحاجة ودقائق ادابه فكيف لا يعين لهم من

يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين
ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك
التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير
من الاحكام الشرعية بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام
الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة
اذ هو مما يتوافر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره
عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار لقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر
واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في حق
واحد بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين
ما شهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد
والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول
احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها
ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم باهتا منكرا للضرورة
فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب
فمن وجهين الاول قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة
في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي ومن الامور
التي يعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب
منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية
اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون
عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره اما مطلقة فاذا استثني
كان تقديرا لكلام اولى من كل الوجوه والا لكانت باقية على اطلاقها الثاني قوله
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمراة واما المحب
وان صر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث وان صر
غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل مومنين قال تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة
انما في المومنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف والمتصرف
في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله
وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت
الاية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصا في
امامته والجواب ان المراد هو الناصر واول نظم الاية على امامته وكونه اولى بالتصرف

حال

حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر فيه يمنع الجمع كيف يحمل على الواحد
وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان
ذلك اي حمل الولي في الاية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء
ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن
يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا
بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم
اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر
القوم بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة و
امر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة
الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر
والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مراده ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار
وابن العم يودي الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على
الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المومنين بعضهم بعضا
فتعين الحمل على الاول بالتصرف لما ذكرنا ولانها اي المعاني المذكورة تشترك
في الولاية فوجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك
اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة
كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم
فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا
لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث
الا ان يروي هكذا اخذ بيد علي واحضره وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته
اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان
يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل اخر الحديث
وهو وال من والاه الى اخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية
وقوله تعالى وماويكم النار هي مولاكم اي متولكم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى
وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة
قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى
بجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى
الرجلين او الرجال وان سلم ان مولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى

بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى
الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به و
القرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستادنا ويقول الاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في امر ما و
لصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى اي في نصرته او محبته او التصرف
فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط
امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه
السنة قوله عليه السلام لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل
الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استخلافه
للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في
حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف
فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا
كان عزله موجبا لتنقيصه والنبوة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام
مقام موسى كان له المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء قال الامدي الوجه
الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة
الى موسى كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمها استحقاق الطاعة بعد وفاة
موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان
يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن الجواب
منع صحة الحديث كما منعه الامدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد او نقول
على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي
لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة
تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام
استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان
بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفات موسى لقصور
دلالة اللفظ على استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات
دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا يعني
وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزله لم يكن ذلك
منفرا عنه وموجبا للنقصان في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار
بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من

كونه

كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك اي وان فرض
ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا
ونبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى
ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته
لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة كون
علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه
السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة
الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انا سيد المسلمين وامام المتقين وقائد
الغر المحجلين وبعد هذا الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص
التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر
رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة
منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة وهي التي
وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا
لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم
النبي عليه السلام من هذه الاية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا
فان المخلفين ان يدعوا الى محاربة في حيوته عليه السلام ولا علي لانه لم يتفق له في ايام
خلافة قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من
الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم
الله اجرا حسنا الاية فهو اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه
العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل
الظاهر انه ابو بكر فان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة
ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عند الله بعد
رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة
وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون
فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يعنه الامة عليه كما يزعمون
لما كانوا خير الامم لكنهم خير الامم لكونهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
كما دل عليه نص القران السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر

وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به
فيما يطلب فيه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية
كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي قررتم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما
يخالفه الاحاد تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر مدة ثلثين
سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين
بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء
الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به
وما عزله كما تقرر فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال
علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا **تذنيب**
امامة الائمة الثلثة يعلم مما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة لان ما ذكرناه انما كان لاثبات
امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلثة الباقية فانه يعلم انها او بعض منها يمكن اثباتها
ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عليه السلام
الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الخ وطريقة المعول عليه في
حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا
ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة واخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى حالة يبر فيها الفاجر
ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة
فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة
وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص
وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم
افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي
غيره في التعيين ولذلك قال ان اقتسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة بل مال الى
الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه
عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب
ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق
الناس على بيعة علي رضي الله عنهم

المقصد الخامس

في افضل الناس بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر
متأخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
قال المفسرون وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو الاتقى ومن هو الاتقى فهو

الاكرم

اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل
فابو بكر افضل من عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى نعمة
عن علي على اذ عنده نعمة التربية فان النبي عليه السلام ربى عليا وهي نعمة تجزى
واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء بهما
عندهم اذ لا يجوزون امامة مفضول اصلا كما سيأتي الثالث قوله عليه السلام
لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات
وقوله يأبى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر و
ذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة
اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج ولم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس
فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام
صوته قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن
قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو
شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع
قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن
بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له
ما توصي اي ما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى
اوصي لكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
لهم اي للشيعة فيه اي بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل عليه اي على علي
افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة وهي قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا و
ابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله و
انفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت
عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى
ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل
والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة
سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل
جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام والداخلون فيه بدل

عليه بصيغة الجمع الثالث خبر الطير وهو قوله عليه السلام حين اهدي اليه طائر مشوي
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه الطير والمحبة
من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه
احب اليه من كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح
ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون
اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عليه السلام في ذي
الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر
قتله فيكون من باشره من اصحابه خير امته ومن سائر الخلق وهو باطل وايضا مخصوص
بالنبي اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خير امته ويضعف ح عمومه
الباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان
في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري و
خير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة
للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من تركه قاضيا
لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثاني لاتركه او حال من مفعوله وح
فلا يتناول الكل الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من
خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار
القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي
علي واجيب بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء
الدين وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام فيه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب
قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب قلت
بابي وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث اجيب بان السيادة هي
الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل
في بعض الاشياء الثامن قوله عليه السلام لفاطمة رضي الله عنها ان الله اطلع على
اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك و
اجيب بان لا عموم فيه ولعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة التاسع انه عليه السلام
لما اخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل
لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة
الالفة والخدمة العاشر قوله عليه بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر
ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه

راية فقال لاعطين الحديث فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل
انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في
غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه قيل نفي هذا المجموع لا يوجب ان يكون ينفي جزءه
بل يجوز ان يكون ينفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا
غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص
علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات
وايضا بدا الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم
على ان المراد به علي معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من
المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه السلام
بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب
بانه تشبيه لعلي لكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة
في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته
ومساواته لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الاخرين والاجماع منعقد قبل
ظهور المخالف الثابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني ما يدل عليه
اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بماله من الكمالات وقد
اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان
في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم
على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك
الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر
فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام
اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم
زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله
تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي
الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه
على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله
ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة
التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما
في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي

كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود
احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابي
هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية
نزلت في بحر او بر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن
نزلت وفي اي شي نزلت ويؤيده اي اولي كلامه مشتمل على الفوائد المقصودة وليس يلزم منه
جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا يذكر في خطبه من اسرار التوحيد و
العدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه
اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا
المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس
المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر
وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدئلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة
وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني في
من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن
في الماكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث
الكرم وقد اشتهر عنه انه كان يوثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك
عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل هل اتى وتصدق ايضا
في ليال صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا و
يتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر
الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين و
تواتر وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى
الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته
حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية
السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان
كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من اب وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه
بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما
سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام
على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق
وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا
كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك
جعفرا بل هو متاخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك

اشتهر

اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون
افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف
ومرجعها الى مرجع الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك
يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام و
ماثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة
الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعثمان بن مظعون فيتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء
دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسالة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم
واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب
بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن
الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين و
النصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف
لانها باسرها احاد مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب
موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب
المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته
الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم
لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق
فيه الى الله تعالى قال الامدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا
وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد
منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان
يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد الخامس** في امامة المفضول
مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور
درس بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل
وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في
المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من
الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة
القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها

القوم وعلى تحقق اعتبارها اقدر وفصل قوم فى هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع** انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم فى غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه يسعى نورهم بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم فى احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة فى الكتب الصحاح ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم فى الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم فى نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك فى عظم شانهم وبرائتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اى سعه بحالهم من الطعن فيهم وراى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهى مذكورة فى المطولات مع التقصى عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان و وقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعنى فلا باس به اذ قال الشافعى وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشق الثانى من الترديد ينافى الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطا على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذى عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا على لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضى ابى بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة** للمرصد الرابع فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب

وايجابا

واجبا وبالمندوب مندوبا والنهى عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به احد اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الامدى ذهب بعض الروافض انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما فى اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائى وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائى يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهى ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذى يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة و الكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من احاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذائعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه وللوجوب بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهى والمنهى شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضى الى المقصود بل يستحب ح اظهار الشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين امنوا الاية فانها تدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعى فى اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليستترها بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد واله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

تذنيل فى الفرق الاسلامية التى اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم

بقوله ستفترق امتي ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا
عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به وقال الامدي كان
المسلمون عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة
واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا
في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة
مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته ايتوني
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله
وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد
ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام
جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون
من رسول في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات
علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى
وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني
ما سمعت هذه الاية الا الان وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او
القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم
في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه السلام كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر
كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم
بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان
ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل والصفين ثم اختلافهم
ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل
الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى
شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل
الخلاف يتشعب والاراء يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات
الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة
والناجية **الفرقة الاولى** المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس
الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا

جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون الكبائر ويقولون
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر
الحسن وقبل ان يجيب الحسن قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق
ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من
اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس هو مؤمن ولا كافر ويثبت
له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا
وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير اعمال الخير فيه فاذا مات بلا
توبة خلد في النار اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير
لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل
فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم
وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى
اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه ويقول
كما صح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن
حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه
يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق
شيئا ثم انكره ان يكون له هو مشاركة لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون
العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشر اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا
قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض
الامور كلها اليه تعالى وانما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة
لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات
القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو
لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية
القديمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا واتفقوا اي
المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفات
وعلى نفي الصفات الزائدة وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات
وبانه تعالى غير مرئي في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة
ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم **الواصلية** اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال
الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى
نظرهم الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان

اعتباريان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا اي القدر
الحاسنا وافعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة الشر الى الله تعالى وقالوا
بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى ان الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان
وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مومنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه
وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم
كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية مثلهم
اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذاهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قصة عثمان وعلي
رضي الله عنهما وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطا في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية
اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال
عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من
مذهب جهم حيث ذهب الى الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار
ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة
وان اهل الخلدين ينقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك
السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه
التزم في مسئلة العالم لانه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها
فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى اخر بل يصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في
الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة وقيل انه اي
قدري الاولى جهمي الاخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته
حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون ان الله تعالى واحد
من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات
وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا
بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار
وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد
قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق
عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا يقوم الا
بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا يخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم
معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي
هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب
الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية
طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده

في الدنيا بالاصلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص من ثواب وعقاب
لاهل الجنة والنار وتوهموا ان رعاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبايح لا يكون الا بسلب
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله
انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر وقالوا الانسان هو الروح والبدن
التها وقد اخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم
لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا
الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام
بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر
مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية
واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة
والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا ان الله
خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا
وغير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض
والتقدم والتاخر في الكمون والظهور وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين
بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القران ليس بمعجز انما اعجازه بالغيب من الامور السالفة
والاتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح
منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما
بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص
من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة
وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق
الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله
لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين
على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع
مقدورية الاخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر
على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب جعفر بن جعفر
بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق
الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطا لان المعتبر
في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر
كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان
والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع والروية يصح اي يجوز ان يحصل متولدة في
الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة

البنية والجوارح عن الافات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه
لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا
مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا
المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة
وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى يسمى راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب
ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا وتجويزان يقع فعل من فاعلين
تولدا لا بمباشرة قال وان الناس قادرون على مثل القران واحسن منه نظما وبلاغة كما
قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القران وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان
كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية كافر ايضا
الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من مبالغة
ساير المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القران لاستدعائه
موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت عليهم بوكيل ولا يقال
الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف
بينهم وقالوا الاعراض لا يدل على الله ورسوله اي هي لا يدل على كونه تعالى خالقا لها ولا يصلح
دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان خرق البحر
وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة
في القران على حلال وحرام والامامة لا ينعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل
بل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة
لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم يخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما
الان ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في اخرها وقد افتتحها
اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع **الصالحية** اصحاب
الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا
يكون الباري حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها **الحابطية** هو احمد بن حابط
نسب اتباعه اليه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث
هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الاخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك
والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام
خلق الله ادم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه درع
الاجسام واحدها قال الامدي وهولاء كفار مشركون **الحدبية** هو فضل
الحدبي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم
قالوا ان الله سبحانه وتعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار

وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه
بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك
الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم
الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان
وساير الحيوانات وابتلاهم بالباساء والضراء والالام واللذات على مقادير ذنوبهم
فمن كان معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس
فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا
عين القول بالتناسخ **المعمرية** وهو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام
واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما
اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناها عند معمر من
الاعراض فكيف يقول انهما من افعال الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل
على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم و
المعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة او توليدا بناء على ما ذهبوا
اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان **الثمامية** هو ثمامة بن اشرس النميري
كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها
اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا
رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح
عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس
والزنادقة يصيرون في الاخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال
والاستطاعة سلامة الالة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف
كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل
الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان
ثمامة في زمان المامون وله عنده منزلة **الخياطية** اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو
الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي
ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة
بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره
وهي اي ارادته في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها
وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه
الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من البلغاء الفضلاء في ايام المعتصم والمتوكل
وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا
المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته

لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل
النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبايع مختلفة بها اثار مخصوصة كما ذهب اليه
الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها
كما قيل في الهيولى وان النار تجذب اهلها اليها لا ان الله يدخلهم اياها فيها والخير و
الشر من فعل العبد والقران جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امراة **الكعبية** هو ابو القاسم
بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته
فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه امر
بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الجاحظية **الجبائية** هو ابو علي
محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل وانه
تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله تعالى
فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم
بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الاخرة والعبد
خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات
للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له
اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشاركت
ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب
صفة ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا افة به ويجوز الايلام
للعوض **البهشمية** انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا
معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبان لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما
بقبحه وبان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة
فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة
ولا حادثة قال الامدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشي حادثا الا ان لوجوده اولا ولا معنى
لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه **الفرقة الثانية**
من الفرق الاسلامية **الشيعة** اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد
رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده
وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون
فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر
السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه
كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال
في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة

قال

قال ابن سبا وانه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي
وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض و
يملاها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين **الكاملية**
قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي ويكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ
في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير
في شخص نبوة بعد ما كان في شخص اخر امامة **البيانية** قال بيان بن سمعان التميمي و
الهندي اليمني الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي
ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان **المغيرية** قال مغيرة بن سعيد
العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه
منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه
وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد
فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما مالح مظلم والاخر حلو نير
ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس
والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي معي اله اخر ثم خلق الخلق
من البحرين فالكفر اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا
والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر
حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له قوله تعالى كمثل
الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر هؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن
محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في الجبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل
المغيرة فانه لما قيل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال اخرون بانتظار زكريا
كما كان هو قائلا به **الجناحية** قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين
الارواح تتناسخ وكان روح الله في ادم ثم شيث ثم الانبياء والائمة ثم انتهت الى علي
واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل
باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيره
المنصورية هو ابي منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرا منه وطرده
ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه
الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني
اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض والكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا
من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول
الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام

وان النار بالضد وهو رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر
وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات
اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر منهم فقد ارتفع عنه
التكليف والخطاب بوصوله الى الجنة **الخطابية** هو ابو الخطاب الاسدي عزى
نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل
عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا
ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا
الائمة الهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه
ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي
قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون
ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار الامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات
وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا
ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن
الله اي يوحى من الله وفيهم اي في اصحاب بزيع من هو خير من جبريل وميكائيل وهم
لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب
عمر بن بنان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك **الغرابية** قالوا محمد بعلي اشبه من
الغراب بالغراب ومن الذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى علي فغلط جبريل في
تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره يلعنون
صاحب الريش يعنون به جبريل عليه السلام **الذمية** لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا
عليه السلام لان عليا رضي الله عنه هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه
وقيل بالهيتهما اي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم في التقدم خلاف فبعضهم
يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون
اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد
وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على اخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا
عن وصمة التانيث **الهشامية** اصحاب هشام بن الحكم وابن سالم الجواليقي
قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو
طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون
وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون
بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته تعالى ويقوم
الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه ويعلم ما
تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش

بلا تفاوت بينهما اي على وجه لا يفضل احدهما عن الاخر وارادته تعالى حركة هي لا عينه
ولا غيره وانه يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة
لا توصف وكلامه صفة لا مخلوق ولا غيره لما مر والاعراض لا تدل على الباري انما
الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من شبهة اباها والائمة معصومون دون الانبياء
لان النبي يوحى اليه فيتوب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما
وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن
وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت لكنه ليس بلحم
ودم **الزرارية** هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها له
لا حيوة فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا **اليونسية** وهو
يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من
الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما **الشيطانية** وهو محمد بن
النعمان الملقب بشيطان الطاق وقال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها **الرزامية** قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن
الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله
في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في
المقنع **المفوضة** قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق
الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي **البدائية** جوزوا البداء على الله اي
جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب
عالما بعواقب الامور **النصيرية** قالوا حل الله تعالى في علي فان ظهور الروحاني
في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما في
جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل
من غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم
ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا ترى ان
النبي عليه السلام قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والولي
يتولى السرائر **الاسماعيلية** ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب
دون ظاهره فانهم قالوا للقران ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة
ونسبة الظاهر الى الباطن كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة
في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب
بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من
المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل
يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالمحرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم

ای السبعة لانهم زعموا ان النطقاء بالشرایع ای الرسل سبعة آدم ونوح وابرهیم
وموسی وعیسی ومحمد ومحمد المهدی سابع النطقاء وبین کل اثنین من النطقاء
سبعة ائمة یتممون شریعته ولا بد فی کل عصر من سبعة بهم یقتدی وبهم یهتدی
فی الدین وهم متفاوتون فی الرتب امام یؤدی عن الله وهو غایة الادلة الی دین الله
تعالی وحجة یؤدی عنه ای عن الامام ویحمل علمه ویحتج له وذو مصة یمص العلم من الحجة
ای یاخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاکبر ای داع اکبر هو رابعهم یرفع
درجات المؤمنین وداع ماذون یاخذ العهود علی الطالبین من اهل الظاهر فیدخلهم
فی ذمة الامام ویفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومکلَّب قد ارتفعت درجته
فی الدین ولم یؤذن له فی الدعوة بل فی الاحتجاج علی الناس فهو یحتج ویرغب الی الداعی
ککلب الصائد حتی اذا احتج علی احد من اهل الظاهر وکسر علیه مذهبه بحیث رغب عنه
وطلب الحق اداه المکلب الی الداعی الماذون لیاخذ علیه العهود وقال الآمدی وانما
سموا مثل هذا مکلبا لان مثله مثل الجارح یحبس الصید علی کلب الصائد علی ما قال تعالی
وما علمتم من الجوارح مکلبین وهو سادسهم ومؤمن یتبعه ای یتبع الداع وهو الذی اخذ
علیه العهد وآمن وایقن بالعهد ودخل فی ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلک
الذی ذکرناه کالسماوات والارضین والبحار وایام الاسبوع والکواکب السیارة
وهی المدبرات امرا کل منها سبعة کما هو المشهور ولقبوا بالبابکیة اذ اتبع طائفة
منهم بابک الخرمی فی الخروج باذربیجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فی ایام بابک او تسمیتهم
المخالفین لهم من المسلمین حمرا وبالاسماعیلیة لاثباتهم الامامة لاسماعیل بن جعفر
الصادق وهو اکبر ابنائه وقیل لانتساب زعیمهم الی محمد بن اسماعیل واصل دعوتهم
علی ابطال الشرایع لان الغاریة من المجوس راموا عند شوکة الاسلام تاویل الشرایع
علی وجه یعود الی قواعد اسلافهم وذلک انهم اجتمعوا فتذاکروا ما کان علیه اسلافهم
من الملک وقالوا لا سبیل لنا الی دفع المسلمین بالسیف لغلبتهم واستیلائهم
علی الممالک لکنا نحتال بتاویل شرایعهم الی ما یعود الی قواعدنا ونستدرج به الضعفاء
منهم فان ذلک یوجب اختلافهم واضطراب کلمتهم وراسهم فی ذلک حمدان قرمط وقیل
عبد الله بن میمون القداح ولهم فی الدعوة واستدراج الطعام مراتب الرزق وهو
التوسم حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلک منعوا القاء البذر فی السبخة ای
دعوة من لیس قابلا لها ومنعوا التکلم فی بیت فیه سراج ای فی موضع فیه فقیه او متکلم
ثم التانیس باستمالة کل واحد من المدعوین بما یمیل الیه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة
فان کان یمیل الی الزهد زینه وقبح نقیضه وان کان یمیل الی الخلاعة زینها وقبح نقیضها
حتی یحصل له الانس به ثم التشکیک فی ارکان الشریعة بمقطعات السور بان یقول
ما معنی الحروف المقطعة فی اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلواتها

ای لم یجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المنی دون البول وعدد الرکعات
ای لم کان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنین الی غیر ذلک من الامور التعبدیة
وانما یشککون فی هذه الاشیاء ویبطؤون الجواب عنهم لیتعلق قلبهم بمراجعتهم فیها
ثم الربط وهو امران الاول اخذ المیثاق منه بان یقول قد جرت سنة الله تعالی فی
باخذ المواثیق والعهود ویستدلون بقوله تعالی واذ اخذنا من النبیین میثاقهم ثم
یاخذ وامن کل احد میثاقه بحسب اعتقاده ان لا یفشی لهم سرا والثانی حوالته علی الامام
فی حل ما اشکل علیه من الامور التی القاه الیه فانه العالم بها ولا یقدر علیها احد حتی ترقی
من درجة وینتهی الی الامام ثم التدلیس وهو دعوی موافقة اکابر الدین والدنیا لهم
حتی یزداد میله الی ما دعاه الیه ثم التاسیس وهو تمهید مقدمات یقبلها ویسلمها المدعو
ویکون سائقة له الی ما یدعوه الیه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانینة الی اسقاط الاعمال
البدنیة ثم السلخ عن الاعتقادات الدینیة وح ای حین ازال حال المدعو الی ذلک یاخذون
فی الاباحة والحث علی استعجال اللذات وتاویل الشرایع کقولهم الوضوء عبارة عن موالاة
الامام والتیمم هو الاخذ من الماذون عند غیبة الامام الذی هو الحجة والصلوة عبارة عن
الناطق الذی هو الرسول بدلیل قوله ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر والاحتلام
عبارة عن افشاء شیء من اسرارهم الی من لیس من اهله بغیر قصد منه والغسل تجدید
العهد والزکوة تزکیة النفس بمعرفة ما هم علیه من الدین والکعبة النبی والباب علی
والصفا هو النبی والمروة علی والمیقات الایناس والتلبیة اجابة الدعوة والطواف
بالبیت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التکالیف والنار مشقتها
بمزاولة التکالیف الی غیر ذلک من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم
ولا جاهل ولا عالم ولا قادر ولا عاجز وکذلک فی جمیع الصفات وذلک لان الاثبات
الحقیقی یقتضی المشارکة بینه وبین الموجودات وهو تشبیه والنفی المطلق یقتضی مشارکة
للمعدومات وهو تعطیل بل واهب هذه الصفات ∴ المتضادات وربما خلطوا
کلام الفلاسفة فقالوا انه تعالی ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التی
لیست تامة فاشتاقت النفس الی العقل التام مستفیضة منه فاحتاجت الی
الحرکة من النقصان الی الکمال ولن یتم الحرکة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلکیة
وتحرکت حرکة دوریة بتدبیر النفس فحدثت بتوسطها الطبائع البسیطة وبتوسط
البسائط حدثت المرکبات من المعادن والنبات وانواع الحیوانات وافضلها الانسان
لاستعداده لفیض الانوار القدسیة علیه واتصاله بالعالم العلوی وحیث کان العالم
العلوی مشتملا علی عقل کامل کلی ونفس ناقصة کلیة یکون مصدرا للکائنات وجب
ان یکون فی العالم السفلی عقل کامل یکون وسیلة الی النجاة وهو الرسول الناطق ونفس
ناقصة تکون نسبتها الی الناطق فی تعریف طرق النجاة نسبة النفس الاولی الی العقل

الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط وهي ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه **واما الزيدية** وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق **الجارودية** اصحاب ابي الجارود الذي سماه ابا قر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص عن النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفتهم وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله بن حسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في ايام معتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله **السليمانية** وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في بيعتهما مع وجود علي لكنه لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة **البترية** هو بتر الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة **واما الامامية** فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي النقي وبعده علي بن محمد بن النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان

واختلفوا

واختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة **الفرقة الثالثة** من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه السلام يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة **البيهسية** هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف اهو حلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم **الازارقة** وهو نافع بن ازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو انزل فيه ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وساير المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا يحرم التقية في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونساءهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران ولا حد للقذف على النساء اي القاذف ان كان امراة لم تحد لان المذكور في القران هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر **النجدات** هو نجدة بن عامر النخعي منهم

العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع
جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا
قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه
لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين
امران احدهما معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار
بما جاء به الرسول جملة فهذا لا تعذر به الجاهل والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور
فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب
عليهم رعاية النصفة فيما بينهم فيجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك الرعاية لا يتم الا بامام
يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في
الاحكام الباقية **الصفرية** اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة في تكفير القعدة
عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي
اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار وفي التقية في القول
اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها
فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة و
الصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المومنة اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر
المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية **الاباضية** هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا
من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم
حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا
تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن بناء على ان الاعمال داخلة
في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء
اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار
وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل و
معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحي اليه ترددوا اي ترددوا ان ذلك جايز اولا وكفروا
عليا واكثر الصحابة وافترقوا اربعا الاولى **الحفصية** هو ابو حفص بن ابي المقدام
زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة
بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة وكافر لا
مشرك الثانية **اليزيدية** اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا
سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك
شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القران وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل
ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة **الحارثية** اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا
الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل

الفعل

الفعل الرابعة ان يكون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم
يقصد الله كان ذلك طاعة **العجاردة** هو عبد الرحمن بن عجرد وهم اخر السبع
من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن
الطفل اي يجب ان يتبرا عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه
اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى **الميمونية**
هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة
قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا
واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين مع البنات ولاولاد
الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين والبنات واولاد الاخوة والاخوات
وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق
قرانا الثانية من فرق العجاردة **الحمزية** وهو حمزة بن ادرك وافقوا اي الميمونية فيما ذهبوا
اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم **الشعيبية** هو شعيب
بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة **الحازمية** وهو حازم بن عاصم وافقوا
الشعيبية ويحكى عنهم انهم متوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة
عن غيره الخامسة **الخلفية** اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا
القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة
الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم
عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل
ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي
بعض النسخ في نفي القدرة اي في نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة **المعلومية** هم كالحازمية
الا ان المومن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مومن
وفعل العبد مخلوق لله تعالى الثامنة **المجهولية** مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا
يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف له مومن وفعل العبد مخلوق الله التاسعة
الصلتية هو عثمان بن ابي صلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا
من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعون الى الاسلام
فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او للمشركين لا ولاية لهم
ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة
الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم
انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى
ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاؤها لهم اذا افتقروا وتفرقوا
اي الثعالبة اربع فرق الاولى **الاخنسية** اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا

انهم امتازوا عنهم بان يوقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو المكرم العجلي وقالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه مجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صايرون اليه عند موافات الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا الحكم فيمن وصل الى حالة الموت فان كان مومنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة يصير ست عشر ويتشعب من الثعالبة او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق ح تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق اباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعتين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجون العمل عن النية اي يوخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مومن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله تعالى لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان خلق ادم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام

غيرها

غيرها فان القائل بهذه المقالات مومن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الامدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقوا على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفى عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المومنين من النار وخص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج اي على الامام من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قريشيا التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا فقد كفر لتكذيبه لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل التكذيب وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن حسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الروية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب باي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية

وقالوا انه اى كلام مخلوق مطلقا لكن وانفقنا السنة الواردة بان كلام الله غير
مخلوق والاجماع المنعقد عليه فى نفيه اولناه بما هذه الصورة حكايته اى حملنا قولهم
غير مخلوق انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل
هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفنا كلها كذب
حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا **الفرقة السادسة** من تلك الفرق الكبار
الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى غير خالصة فى
القول بالجبر المحض بل متوسط بين الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا فى
الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا يثبته كالجهمية وهم
اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا موثرة ولا كاسبة
بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث
لا فى محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة
ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدى لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة
والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه
ووافقوا المعتزلة فى نفى الروية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود
الشرع **الفرقة السابعة** منها **المشبهة** شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه
بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا
فى طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم
كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام
الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى قالوا هو جسم لا
كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه
الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه فى الدنيا ويزورهم حتى
نقل انه قال بعضهم اعفونى عن اللحية والفرج وسئلونى عما وراءه ومنهم مشبهة
الكرامية اصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء
وبه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام واقوالهم فى التشبيه
متعددة مختلفة غير انها لا ينتهى الى من يعبابه ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم
وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من صفحة العليا ويجوز عليه
الحركة والنزول واختلفوا املاء العرش ام لا يملاه بل هو على بعضه وقال
بعضهم ليس على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف ابعد متناه او غيره
ومنهم من اطلق عليه الجسم ثم اختلفوا اهل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة
تحت فقط اولا اى ليس متناهيا بل هو غير متناه فى جميع الجهات وقالوا انه تحل الحوادث
فى ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اى على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب

على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة
صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحى وسوى امر الله بالتبليغ وسوى
المعجزة والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه
بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غير اى لا يجوز ارسال غير الرسول
وهو اى حين اذ ارسل مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلى ويجوز عزله اى
عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا
وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل
لا بد من تعدده وجوزوا امامين فى عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على على
وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول
الذر فى الازل بلى اى الايمان والاقرار الذى وجد من الذر حين قال تعالى لهم
الست بربكم وهو باق فى الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره
كايمان الانبياء لاستووا الجميع فى ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد
الردة فهذه اى الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلهم فى النار **واما الفرقة الناجية** المستثناة الذين قال النبى عليه السلام
فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابى فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين
واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هولاء وقد اجمعوا على حدوث العالم
خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود البارى خلافا للباطنية حيث قالوا
لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعمرية
القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وساير صفات الجلال
خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للحابطية
حيث اثبتوا الهين ولا يحل فى شئ خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية
ليس فى حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شئ
من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئى للمومنين فى الاخرة بلا انطباع
ولا اشعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى لا يحتاج فى شئ الى شئ ولا يجب
عليه شئ ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه
لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة
والنقصان فى مخلوقاته والمعاد الجسمانى حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط
والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار فى النار ويجوز العفو
عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد واهل
بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين
والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب



ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار
للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال
المحرمات اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك
ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان
قطعيا ففيه خلاف واما ماعداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم
خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف رحمه الله ولنكن هذا اخر الكلام من كتاب
المواقف ونسال الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا
عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان و
يعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله
ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله
وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله
وتقرير دلائله موضحين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين
في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من اسولة وما يمكن
ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به
الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين
انه خير موفق ومعين نعم
المولى ونعم النصير

قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب المستطاب بعون الملك المعين الوهاب
على يد اضعف الطلاب احمد نجيب بن حافظ محمد بن عبد الله الآقشهري صانهم
الله تعالى عن الكدورات الدنيوي والاخروي نظيرة للنسخة المقبولة الموضوعة
لرضاء الرحمن في دار الكتب التي بناها المرحوم المبرور اعلم العلماء وافخم الوزراء
محمد المدعو بين الصدور براغب عليه آلاء ربه ذي المواهب سنة ثمان وثمانين
والف من هجرة من له اللطف والعناية
والمجد والعز والشرف



